Anderson Fabián Santos Meza

Quid Autem Ista Loquor?

El sentido económico de la confessio en las Confessiones de San Agustín

Institute Sophia Press
208 North 9th Street, Suite 810
Saint Louis, Missouri 63101
USA

Datos de catalogación de la Biblioteca del Congreso

Santos Meza, Anderson Fabián (1996—)

Quid autem ista loquor? El sentido económico de la *confessio* en las *Confessiones* de San Agustín.

Incluye tablas, gráficos y referencias bibliográficas

xi + 284 pp.; 18,20 x 25,72 cm.

1. Filosofía. 2. Agustín de Hipona. 3. Teología. 4. Medievalismo. 5. Historia. I. Título.

© 2024, Anderson Fabián Santos Meza

Diseño, diagramación y corrección de estilo: Cristian Mor

Ilustración de tapa: Schelte Adamsz Bolswert (1596–1659), «San Agustín de Hipona con el corazón ardiente y fiel» [imagen en dominio público].

ISBN: 978-1-961316-33-1 (paperback)

ISBN: 978-1-961316-34-8 (e-book)

Quedan prohibidos, dentro de los límites establecidos en la ley y bajo los apercibimientos legalmente previstos, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, ya sea electrónico o mecánico, el tratamiento informático, el alquiler o cualquier otra forma de cesión de la obra sin la autorización previa y por escrito de los titulares del copyright.

Las citas de las Sagradas Escrituras están tomadas de la *Nueva Biblia de Jerusalén,* publicada por la editorial Desclée de Brouwer. Bilbao: 1998.

Printed in the United States of America

Quid Autem Ista Loquor?

El sentido económico de la *confessio* en las *Confessiones* de San Agustín

Anderson Fabián Santos Meza

Institute Sophia Press

Et si totum tibi confiteatur vox et stilus meus quidquid de ista quaestione enodasti mihi, quis legentium capere durabit?

Agustín, *Confessiones* 12.6.6

Creo que muchos adultos intentamos, en nuestro trabajo, mantener la fe en las promesas que nos hicimos a nosotros mismos en la infancia y que recordamos vívidamente: promesas de hacer visibles las posibilidades y los deseos invisibles; de hacer explícitas las cosas tácitas; de introducir de contrabando las representaciones queer allí donde deban introducirse, y, con la relativa libertad de la edad adulta, de desafiar frontalmente los impulsos queer-erradicadores allí donde deban ser desafiados.

Eve Kosofsky Sedgwick (1994: 3)

Tabla de contenido

	Agradecimientos	*vii*
	Tabla de abreviaturas	*ix*
Prólogo	El deseo prohibido: Las *Confesiones* de Agustín en nuestro tiempo *Hugo Córdova Quero*	1
	Introducción	11

Parte I
La *confessio* y la unidad de las *Confessiones*

I	La escritura confesional agustiniana	25
II	El propósito y la estructura de las *Confessiones*	33
III	Itinerarios de errancia y contra-afirmación del ser humano	41
IV	Búsqueda y recuperación de los motivos ternarios	51

V	Encuentro y memoria	71
VI	Anticipación de la plenitud trinitaria	103

Parte II
El sentido económico de la *confessio* agustiniana

VII	*Mysterium salutis*: La economía de la salvación	135
VIII	La comprensión agustiniana de la economía de la salvación	145
IX	Confessio creationis	161
X	Confessio conversionis	187
XI	Confessio formationis	215
	Conclusión	241
Epílogo	Invitación a «queerizar/cuirizar» las *Confessiones*	245
	Referencias	269

Agradecimientos

Al profesor Alfonso Flórez Flórez, tutor y amigo, por su acompañamiento humano e intelectual, y por su rigurosidad académica. Gracias por creer en mí desde el primer momento y por poner a mi disposición, además de todo su conocimiento y lucidez, una ingente bibliografía agustiniana. A mis profesoras y profesores de las Facultades de Filosofía y Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, especialmente a Biviana Unger Parra, compañera en esta búsqueda agustiniana.

A Hugo Córdova Quero y a Cristián Mor, del Institute Sophia, por creer en este proyecto académico y animarme incansablemente a publicar este libro. Gracias por invitarme a formar parte del Institute Sophia, encontrando un espacio de libertad y camaradería que energiza mi deseo por la pesquisa y el conocimiento.

A Marcella Althaus-Reid, por resistir y enfrentar aquellas injusticias económicas y filosófico-teológicas, causadas por el sistema cis-heteropatriarcal teo(ideo)lógico, que excluían a las diversidades sexo-genéricas del plan salvífico de Dios. Gracias por enseñarme que *otra* economía es posible.

Agradezco, con mi corazón, a quienes confiesan —con voz y pluma como Agustín— que la vida es bella y llena de sentido, a pesar de todo.

Tabla de abreviaturas

Confessiones	*Conf.*
De Genesi contra Manichaeos	*De Gen. adv. M.*
De Genesi ad Litteram imperfectus	*De Gen. ad lit. lib. imp.*
De Genesi ad Litteram	*De Gen. ad Lit.*
De civitate Dei	*Civ.Dei*
De Trinitate	*De Trin.*
Retractationes	*Retr.*
Sermones	*Serm.*
Enarrationes in Psalmos	*En. in Ps.*
In Evangelium Ioannis Tractatus	*In Ev. Io. Tr.*

Prólogo ❧

El deseo prohibido: Las *Confessiones* de Agustín en nuestro tiempo ❧

No es sorprendente afirmar que se han escrito muchos volúmenes sobre el legado de Agustín, el renombrado obispo de Hipona. Diversxs teólogxs cristianxs se han centrado en el estudio de sus contribuciones a la teología, la espiritualidad y la vida cristiana. Su obra es tan prolífica que continuaremos viendo en el futuro muchísimos trabajos más explorando nuevas aristas de su pensamiento. Agustín ha dejado una marca indeleble en la historia del pensamiento occidental y su influencia se extiende más allá del ámbito religioso, impactando también en la filosofía, la literatura y la cultura en general.

El libro que está en sus manos —titulado *Quid autem ista loquor?* [¿por qué hablo estas cosas?] y escrito por Anderson Fabián Santos Meza— no busca ser un trabajo que agote todo el análisis sobre las *Confessiones* de Agustín. Al contrario, se presenta como una contribución para comenzar a recorrer una mirada sobre las *Confessiones* que nos lleve a luego *queerizar/cuirizar* el pensamiento de Agustín. Este enfoque innovador invita al público lector a reconsiderar y reinterpretar la obra de Agustín desde una

perspectiva queer/cuir, desafiando las interpretaciones tradicionales y abriendo nuevas vías de reflexión.

El propósito de este libro es explorar cómo las experiencias y las reflexiones personales de Agustín —tal como se presentan en sus *Confessiones*— pueden resonar con las teologías y prácticas queer/cuir contemporáneas. Santos Meza nos guía a través de una lectura cuidadosa, responsable y crítica, iluminando las dimensiones eróticas, ocultas y marginales de la narrativa confesional agustiniana. Al hacerlo, se revelan las complejas relaciones entre la carne seductora y las palabras persuasivas que impregnan la obra de Agustín, invitándonos a considerar cómo el deseo, la identidad y la espiritualidad se entrelazan de maneras sorprendentes y reveladoras.

Sin duda, toda la obra de Agustín —incluidas sus *Confessiones*— ha generado un profundo interés en explorar las vicisitudes, dudas y traumas que enfrentó en relación con la sexualidad, especialmente con la suya. Esta exploración ha llevado a muchxs estudiosxs a considerar que su pensamiento transmitió una visión negativa de la sexualidad, una perspectiva que ha dejado una marca inevitable en la historia del pensamiento occidental.

Agustín fue una figura clave en la sistematización de las ideas teológicas en Occidente, cuyas influencias se extendieron profundamente en la cristiandad hasta bien entrada la Edad Media. Una de sus contribuciones más reconocidas y debatidas es la doctrina del pecado original. Esta doctrina se fundamenta en su interpretación de Romanos 5.12, donde se dice: «Por medio de un solo hombre el pecado entró en el mundo, y por medio del pecado entró la muerte; fue así como la muerte pasó a toda la humanidad, porque todos pecaron» (NVI). A partir de esta interpretación, Agustín desarrolló una visión en la que el pecado original no solo

afectaba al primer varón —en el mito de Adán— sino que su consecuencia —la muerte y la tendencia al pecado— se transmitía a toda la humanidad.

Además, Agustín relacionó estrechamente esta doctrina con el relato de la creación en conexión con «la caída». Así, en su lectura del capítulo 3 del Génesis, Agustín interpretó de manera literal y narrativa el papel de Eva en la entrada del pecado al mundo. Según su visión, Eva —la mujer protagonista del mito de ese capítulo— fue quien inicialmente sucumbió a la tentación de la serpiente y, al hacerlo, tentó a Adán para que también desobedeciera a Dios. Esta acción condujo a la caída de la humanidad, un evento central en la doctrina agustiniana del pecado original. De este modo, Agustín no solo subrayó la responsabilidad individual de Adán y Eva, sino que también explicó cómo este primer acto de desobediencia afectaba a toda la humanidad, influyendo en la teología cristiana durante siglos. Su interpretación no es única, pues otros teólogos antes que él —incluido Pablo— ya dejaban entrever esa tendencia. Sin embargo, queriéndolo o no, Agustín fue el artífice de la sistematización y hegemonización de esa interpretación en el cristianismo occidental.

En la concepción agustiniana, el cuerpo humano —y particularmente el femenino— era percibido como algo intrínsecamente vinculado al pecado, lo que lo convertía en una fuente potencial de peligro, especialmente en el contexto de la actividad sexual. Esta perspectiva se alineaba con una visión más amplia que prevalecía en su época, caracterizada por un rechazo al cuerpo, la sexualidad y el placer. La cultura en la que vivía Agustín consideraba estos aspectos como distracciones mundanas que alejaban al alma de la pureza y la virtud. Mucho de ello, sin duda, se debió a la comprensión que tenía toda la época sobre lo humano;

pues ningún pensador, por más que lo intente, logra desapegarse o abstraerse totalmente de la época en la que vive.

Para entender en profundidad la postura de Agustín, es fundamental examinar su vida personal antes de su conversión al cristianismo. Agustín llevó una vida marcada por la búsqueda de placeres sensuales y la satisfacción de deseos carnales, lo que le generó conflictos internos y un sentido de culpa que influyó en su pensamiento posterior. Sus experiencias juveniles —llenas de excesos y relaciones libres— lo llevaron a una comprensión del cuerpo y el placer sexual como fuentes de tentación y pecado.

La transformación que Agustín experimentó tras abrazar el cristianismo moldeó su perspectiva teológica, llevando a un rechazo más enfático de todo lo que consideraba corruptible y mundano. Esta evolución personal y espiritual es clave para comprender su doctrina sobre el cuerpo y la sexualidad. La visión de Agustín sobre el cuerpo femenino y el pecado no solo refleja la ideología de su tiempo, sino también un intento de reconciliar su pasado con su búsqueda de una vida devota y libre de tentaciones carnales. Este estilo de vida solo encontró un punto de inflexión con su matrimonio en el año 372 E.C., del cual nació su único hijo, Adeodato, cuyo nombre significa «dádiva de Dios». Mónica —su madre— fue quien arregló el matrimonio, cumpliendo con las expectativas sociales bereber en donde las madres y suegras son quienes se encargan de concertar los matrimonios. Los varones en esas sociedades simplemente acatan esas decisiones debido a que las madres cuentan con el poder de producir nueva vida, por lo que son reverenciadas. No obstante, Adeodato murió en el año 390 E.C. Este periodo de su vida —lleno de indulgencia en los placeres corporales— contrastaba fuertemente con la rigidez moral y el escrúpulo que adoptó después de su conversión.

Es posible inferir que la conversión de Agustín al cristianismo fue un catalizador para su rígida postura contra el cuerpo, la sexualidad y el placer. Este cambio de perspectiva no solo influyó en su propia vida, sino que también dejó una huella perdurable en la tradición occidental, promoviendo una visión negativa de estos elementos. La influencia de Agustín fue tan profunda que su pensamiento sobre la sexualidad y el cuerpo moldeó las actitudes y enseñanzas cristianas durante siglos, perpetuando la percepción de la sexualidad como algo inherentemente peligroso y moralmente problemático. Su visión consideraba el deseo sexual y el placer asociados como factores que desviaban a las personas de una vida virtuosa y devota.

Agustín sostenía que la lujuria y el deseo desordenado eran obstáculos para alcanzar la pureza espiritual y la comunión con Dios. Según su doctrina, la actividad sexual debía estar estrictamente regulada dentro del matrimonio y con el propósito de la procreación. Fuera de este contexto, la sexualidad era vista como una amenaza a la disciplina moral y a la estabilidad espiritual de las personas. Al mismo tiempo, debemos recordar que cuando Agustín hablaba de matrimonio no lo hacía en los términos actuales pues varones y mujeres cis-heterosexuales no se casaron en una ceremonia cristiana sino hasta el siglo XIV E.C. Cuando Agustín hablaba de matrimonio, lo hacía con base en los preceptos y expectativas impuestas por la sociedad romana, la cual para ese momento ya se había unido al cristianismo, siendo este último religión de Estado. Hablaba de estos temas, pues, asumiendo lo que cultural y religiosamente había recibido en su formación.

Las enseñanzas de Agustín se integraron profundamente en la doctrina de la Iglesia Cristiana, influenciando a teólogxs y liderazgos religiosos a lo largo de la Edad Media y más allá. Su perspectiva contribuyó a la creación de una ética sexual cristiana que enfatizaba

la castidad, la continencia y la desconfianza hacia el placer corporal. Esta visión tuvo un impacto duradero, moldeando no solo las actitudes religiosas, sino también las normas sociales y legales relacionadas con la sexualidad en la cultura occidental. Así, la herencia de Agustín en el pensamiento cristiano perpetuó una percepción de la sexualidad como algo que debía ser estrictamente regulado y, en muchos casos, reprimido, consolidando una visión que perduró a través de los siglos.

No es descabellado afirmar que la obra y la vida de Agustín son fundamentales para entender la evolución de las ideas sobre la sexualidad en el pensamiento cristiano occidental. Su interpretación del pecado original y su visión del cuerpo y la sexualidad no solo reflejan sus luchas personales, sino que también han dejado una herencia duradera en la tradición cristiana, marcando de manera significativa la historia del pensamiento sobre estos temas.

Por todo esto —y en un contexto donde las cuestiones de género y sexualidad son cada vez más centrales en el debate académico y social— *Quid autem ista loquor?* se erige como una obra relevante y necesaria, porque vuelve sobre la obra más importante en el canon agustiniano. El autor de este libro no pretende ofrecer respuestas definitivas a todos los aprietos, contradicciones y problemas que aquí se han mencionado, sino abrir un diálogo continuo y fructífero sobre cómo podemos comprender y reinterpretar las grandes obras del pasado —en este caso las *Confesiones* de Agustín— a la luz de las perspectivas y experiencias del presente. En última instancia, este libro no solo ofrece un análisis profundo de las influencias teológicas y filosóficas que han dado forma a las actitudes hacia la sexualidad y el cuerpo en la tradición agustiniana y cristiana, sino que también sirve como un punto de partida esencial para quienes desean explorar las intersecciones entre la teología, la espiritualidad

y las teologías queer. El autor, valiéndose de su erudita investigación y de la valentía de saberse disidente de las lógicas hegemónicas sexo-genéricas, invita al público lector a cuestionar las narrativas tradicionales y a considerar cómo las experiencias del género y la sexualidad influyen en nuestra comprensión de lo divino.

A través de un análisis crítico y exhaustivo, *Quid autem ista loquor?* abre un espacio para el diálogo interdisciplinario, donde las voces marginadas encuentran resonancia y donde se desafían las estructuras de poder que han perpetuado la exclusión y la discriminación. Este libro busca no solo informar, sino también inspirar un movimiento hacia una espiritualidad inclusiva y afirmativa, donde cada persona —independientemente de su identidad de género o orientación sexual— pueda encontrar validación y respeto dentro de su búsqueda espiritual, hasta el punto de presentar sus propias confesiones, de la manera y con la misma autoridad espiritual que Agustín lo hizo.

La gran contribución de Santos Meza en este trabajo es realizar una lectura económica de las *Confessiones*. Esta es una lectura sistemática desde la filosofía y la teología, lo cual difiere ampliamente de las lecturas espiritualistas y excesivamente piadosas de la obra confesional de Agustín que han plagado las páginas de innumerables trabajos. A través de esta lectura económica, el filósofo y teólogo colombiano hace posible que se entienda la necesidad de situar la obra de Agustín en una economía cristiana más amplia, que nos conduce a pensar el pensamiento agustiniano desde lo queer y desde las realidades cotidianas de las personas que, en el aquí y en el ahora, leen sus obra sy se identifican en ellas.

Santos Meza propone una perspectiva que se centra en la encarnación, en contraste con una espiritualización que comúnmente deja de lado la materialidad de los cuerpos, deseos y

sexualidades. Este enfoque permite una comprensión más rica y compleja de las *Confessiones*, rescatando la dimensión humana y terrenal de la obra de Agustín, que a menudo es pasada por alto en interpretaciones tradicionales. Al hacerlo, Santos Meza no solo desafía las lecturas piadosas y descontextualizadas, sino que también abre un espacio para discusiones contemporáneas sobre género, sexualidad y corporalidad dentro del marco del pensamiento agustiniano.

La lectura económica del autor no se limita a los aspectos formales o materiales en un sentido restrictivo, sino que abarca una comprensión holística de la economía cristiana, donde las interacciones humanas, los deseos y las experiencias corporales se consideran fundamentales. Este enfoque permite explorar cómo las enseñanzas de Agustín pueden aplicarse a las realidades modernas, destacando su relevancia en debates actuales sobre identidad y justicia social.

Además, situar el pensamiento agustiniano dentro de una economía cristiana más amplia permite reconocer la interconexión entre lo espiritual y lo material. Santos Meza sugiere que, al prestar atención a estas interacciones, es posible entender mejor cómo las pesquisas agustinianas pueden influir en la vida cotidiana de las personas. Esta perspectiva invita a una relectura de Agustín que no se limita a la contemplación espiritual, sino que también se preocupa por las implicaciones prácticas, sociales y políticas de su pensamiento, de la misma manera que lo considera el Agustín en el último libro de su obra confesional:

> Porque por nuestra flaqueza es por lo que nos compadecemos y movemos a socorrer a los indigentes, del mismo modo que quisiéramos nosotros que se nos socorriese si nos hallásemos en la misma necesidad; y ello no solo en las cosas fáciles, como

> en hierba seminal, sino también en la protección de una ayuda robusta y fuerte, como árbol fructífero, esto es, benéfico para arrancar al que padece injuria de la mano del poderoso, dándole sombra de protección con el roble poderoso del justo juicio (*Conf.*, 13.17.21).

En resumen, la contribución de Santos Meza radica en ofrecer una lectura innovadora y provocativa de las *Confessiones*, que no solo enriquece la comprensión académica de la obra de Agustín, sino que también la hace más accesible y relevante para las discusiones contemporáneas sobre la vida, la materialidad y la espiritualidad.

Celebro y valoro profundamente la pericia de este filósofo y teólogo latinoamericano al ofrecernos este lúcido volumen. Es mi esperanza que esta obra sirva como una herramienta valiosa tanto para quienes buscan reconciliar la confesión de su fe con la confesión de su identidad queer como para quienes desean abogar por una teología y una espiritualidad queer que celebren la diversidad y el amor incondicional de la Divinidad.

Dr. Hugo Córdova Quero
Director y Profesor de la Cátedra Marcella Althaus-Reid
de Teologías Queer y Teorías Críticas
del Institute Sophia

Introducción

En el vasto paisaje de la filosofía y la teología, la obra confesional de Agustín de Hipona emerge como un faro resplandeciente que ilumina las complejidades de lo humano y su búsqueda incesante de significado. En su obra maestra, las *Confessiones*, el obispo de Hipona nos invita a un viaje introspectivo, donde los recovecos de su propio ser se entrelazan con las cuestiones más profundas sobre la existencia y la relación con lo divino.

La indagación filosófica y teológica que se emprenderá en estas páginas se sumerge, precisamente, en las palabras de Agustín, destacando la resonante pregunta que sirve como brújula en este viaje espiritual: «¿Por qué hablo estas cosas? Porque no es este tiempo de plantear cuestiones, sino de confesarte a ti» (*Quid autem ista loquor? Non enim tempus quaerendi nunc est, sed confitendi tibi*). Esta afirmación revela la esencia misma de la obra confesional y señala un momento crucial en la vida del autor: un instante donde el anhelo de búsqueda intelectual cede paso a la urgencia de la confesión sincera.

El propósito de la presente investigación es desentrañar sistemáticamente la estructura económica de las *Confessiones* de San Agustín. No nos limitaremos a explorar meramente las palabras en su superficie, sino que buscaremos comprender la arquitectura interna que da forma a esta obra confesional única. Al adentrarnos en el corazón de la obra, nos enfrentamos no solo a la

contemplación de un ser humano y su relación con lo divino, sino a la oportunidad de explorar las dimensiones filosóficas y teológicas que resuenan a través de los siglos.

Por eso, este estudio no solo ilumina el relato de San Agustín, sino que también nos desafía a reflexionar sobre nuestras propias búsquedas y confesiones en el contexto de un mundo en constante cambio. Así, este viaje intelectual nos convoca a desentrañar las complejidades de la vida, la fe y la autoconciencia a través de la mirada penetrante de Agustín. En última instancia, esto nos recuerda que este no es solo un ejercicio de entendimiento intelectual, sino un acto de autoconocimiento y de confesión íntima.

Las *Confessiones* de San Agustín han sido consideradas a lo largo de la historia como una de las obras maestras de la literatura universal, una «perla de la cultura occidental» tal y como la llaman en el reciente *Cambridge Companion to Augustine's Confessions* (Toom, 2020). En este sentido, podemos afirmar que se trata de la obra más importante del mundo cristiano que —después de la Sagrada Escritura— se la considera un referente por su influencia y valor. De hecho, en la actualidad, se siguen publicando ediciones, traducciones, comentarios y monografías sobre ella. A su vez, existen muchas voces que siguen trabajando y elaborando estudios en los que se manifiestan las singularidades y complejidades que envuelven a la obra.

Adolf von Harnack afirma que esta obra constituye un género literario único —totalmente original y propio— que nace con el obispo de Hipona que —como todas las creaciones del genio— nace ya perfecta, íntegra, sin enmiendas ni retoques (Vega, 1946: 270-271). Asimismo, André Mandouze (1968: 64) afirma que esta obra es una manera particularmente directa de ilustrar la relación entre Dios y el ser humano. Por su parte, Rush Rhees (1981) afirma

que para Ludwig Wittgenstein esta obra confesional agustiniana era «el libro más serio jamás escrito» (p. 105). Por otro lado, Peter Brown (1969: 168) sostiene que las *Confessiones* son un manifiesto del mundo interior. Finalmente, Juan Pablo II (1986) —en la carta apostólica *Augustinum Hipponensem*— manifiesta que esta obra del Doctor de la Gracia [*Doctor Gratiae*] es «al mismo tiempo filosofía, teología, mística y poesía, en la que las personas sedientas de verdad y conscientes de sus propios límites, se han encontrado y se siguen encontrando a sí mismas» (p. 2). Con estos ejemplos podemos apreciar la magnitud del impacto que las *Confessiones* han ejercido a lo largo de la historia, las cuales se han convertido en una manifestación transgeneracional de la conexión entre el ser humano y la divinidad.

En los últimos siglos, el acercamiento a las *Confessiones* ha estado atravesado por dos perspectivas diametralmente opuestas. Para algunos académicos de finales del siglo XIX, la lógica evolucionista marca el sendero de la obra confesional agustiniana, pues afirman que se trata de un relato en el que se presentan varias conversiones: maniqueísmo, platonismo y cristianismo (Boissier, 1888; von Harnack, 1888; Alfaric, 1918).

Según esta comprensión, su conversión al cristianismo habría implicado una ruptura radical en el pensamiento de Agustín —por lo que estos académicos hablan de un Agustín filósofo y de un Agustín creyente— que expresa por primera vez su pensamiento cristiano en las *Confessiones*. Frente a esta ruptura, Pierre Courcelle (1950) sostiene que la conversión de Agustín en el año 386 E.C. fue tanto neoplatónica como cristiana, pues estuvo mediada por la influencia del círculo neoplatónico milanés. Aunque, como afirman algunos críticos contemporáneos —como Christine Mohrmann (1961) y Giovanni Catapano (2000)— este aporte de Courcelle puso

fin al debate sobre las conversiones de Agustín y la división entre su pensamiento filosófico y cristiano.

En años posteriores, los importantes estudiosos Peter Brown (1967) y Kurt Flasch (1994) apoyaron de nuevo la idea de la existencia de dos etapas distintas e irreconciliables en Agustín. Tal fue la influencia de esta consideración que Gaetano Lettieri publicó un estudio titulado *L'altro Agostino* [El otro Agustín] (2001), haciendo alusión a que en el pensamiento del obispo de Hipona pudiéramos encontrar la presencia de un *alter ego*. Como bien afirma Biviana Unger (2018: 16), de este modelo interpretativo que divide en partes el pensamiento de Agustín surgen las siguientes consecuencias: (i) la escisión definitiva entre filosofía y teología; (ii) la marginación de los primeros escritos agustinianos; (iii) la incomprensión del proyecto dialogal de Agustín y (iv) la preeminencia del neoplatonismo como fuente clásica del pensamiento del Obispo de Hipona.

Por fortuna, en contra de aquel modelo interpretativo dominante, nos encontramos la lúcida obra *Rethinking Augustine's Early Theology* [Repensar la teología temprana de Agustín] de la teóloga Carol Harrison (2006). Para Harrison (2006), es imposible hablar de una división entre filosofía y teología; mucho menos aludir a un «Agustín filósofo neoplatónico» que se contrapondría a un «Agustín teólogo de la gracia y de la caída». En efecto, resulta inadmisible considerar que en el pensamiento agustiniano haya cierta separación entre filosofía y teología. Por este motivo, se hace necesario establecer un nuevo modelo interpretativo que identifique un criterio unificador. Unger (2018: 17) sintetiza la propuesta de Harrison —que en este trabajo defenderemos— a través de las siguientes implicaciones: (i) la conciliación entre filosofía y teología; (ii) la recuperación de los diálogos como obras fundamentales; (iii)

la comprensión del proyecto hermenéutico agustiniano; y (iv) la revaluación de la importancia de otras fuentes clásicas en el pensamiento agustiniano.

Asumido como una unidad, el pensamiento agustiniano no excluye la idea de un progreso intelectual, pero sí se contrapone a cualquier ruptura radical que busque presentar el pensamiento teológico de Agustín como «poco filosófico». Precisamente, los diálogos de Casiciaco —primeros escritos conservados de Agustín— se presentan como el fruto de las reflexiones de un pensador cristiano que elige el diálogo filosófico como vehículo que le permite avanzar en la búsqueda de la verdad. Por este motivo, se trata de un proyecto intelectual y existencial en el que el autor mismo se involucra como interlocutor.

Los coloquios entre los miembros de la comunidad con la que Agustín se retira a Casiciaco son una suerte de ejercitación mayéutica. Es decir, partiendo de algunas cuestiones fundamentales se confrontan las opiniones de cada uno de los interlocutores y —en un ambiente fraternal— se busca responder de la mejor manera a sus inquietudes filosóficas.

Sobre lo anterior, Unger y Diana Sánchez (2017: 80) llaman la atención a que el diálogo agustiniano no es un género filosófico abstracto que se utilice para exponer unos contenidos, sino que está al servicio de unas temáticas específicas y se presenta en un medio muy particular. Así, el diálogo no sólo es el género heredado por Agustín de la importante obra de Cicerón y la tradición clásica, sino que se presenta como el medio por el cual Agustín le da forma a un proyecto filosófico, teológico y pedagógico que está enmarcado en la búsqueda de la verdad y en cuyo desarrollo la dimensión comunitaria deviene determinante. Los primeros diálogos agustinianos no son solo estilísticamente similares a los de Cicerón,

sino que actúan como respuestas a un número específico de sus obras. El *Contra Academicos* de Agustín es una reacción obvia a la *Academica* de Cicerón; su *De beata vita* es una respuesta a las disputas *De finibus* y *Tusculanae*, que tratan del *summum bonum* y el arte de «vivir bendecidamente» [*ad beate vivendum*], respectivamente. Asimismo, su *De ordine*, que trata la cuestión de la providencia, es una respuesta al *De natura deorum*, *De adivinatione* y *De fato*, una trilogía de Cicerón que trata la misma pregunta.

Son cuatro los diálogos que se sostienen durante la estadía en Casiciaco: *De beata vita*, *Contra Academicos*, *De ordine* y *Soliloquia*. Como afirma Serge Lancel (2002: 102), estas obras fueron compuestas sobre la base de diálogos copiados por algún estenógrafo o reconstruidos y escritos por Agustín, entre noviembre y diciembre del año 386 E.C.. En los tres primeros encontramos una investigación sobre cada una de las «Tres Personas Divinas» y —en el cuarto— una exposición sobre el alma humana. Por este motivo, consideramos que el objetivo de Agustín —con la producción de esta tetralogía dialógica— es el de «conocer a Dios y al alma» (*Sol.*, 2,7).

Junto a estas obras, las *Confessiones* se presentan como la culminación del proyecto dialogal agustiniano y en ellas encontramos la consumación del itinerario vital, espiritual y filosófico del autor. La ingente exposición que hace Agustín de ciertos acontecimientos de su vida —en el contexto de la alabanza de Dios, de la manifestación de la fe, del reconocimiento de sí mismo como pecador y de la necesidad de Dios para acceder a la verdad y a la vida feliz— convierte a las *Confessiones* en una obra en la que se despliega magistralmente la confesión del mensaje económico de la salvación.

Dentro de la inmensa bibliografía agustiniana existen, sin embargo, muy pocos estudios sobre la historia de la salvación, el *mysterium salutis*, en las *Confessiones*. La investigación doctoral de Marie-Anne Vannier (1997) —*Creatio, conversio, formatio chez saint Augustin*— sienta un importante precedente en los estudios agustinianos, dado que la autora descubre que la terna «*creatio-conversio-formatio*» ocupa un lugar esencial en el *Corpus Augustinianum*. Asimismo, Vannier advierte que dicha terna se presenta como el eje comprensivo del pensamiento de Agustín. Esta tesis tiene mucho sentido, dado que —como obispo de Hipona— Agustín tiene la función de instruir a los fieles en la doctrina cristiana. Vannier se percata que la terna económica que aparece en Agustín es una contraposición de la doctrina maniquea y tiene su origen en los escritos patrísticos que influyeron en la interpretación agustiniana del Génesis: Filón de Alejandría, Ambrosio de Milán y Basilio de Cesarea. Por esta razón, se detiene en las cinco obras en las que Agustín comenta el texto bíblico sobre el *hexaemeron*: *De Genesi contra manichaeos*, *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, *Confessiones*, *De Genesi ad litteram* y *De Civitate Dei*.

No obstante, la filósofa y teóloga francesa se acerca a las *Confessiones* centrando su atención en los tres últimos libros de esta obra, dando a entender que tan solo estos son necesarios para comprender el papel de la terna económica en la obra confesional. Quizás, dicha decisión se deba a que —en una investigación sobre tantas obras a la vez— resulta difícil prestarle la atención que reclama una obra tan extensa como las *Confessiones*. Sin embargo, existe otra posibilidad. Es posible que la autora —al igual que muchos otros académicos— considere que la obra confesional agustiniana está dividida en dos partes distintas, una que habla sobre él y otra que trata sobre los primeros versículos del Génesis. Empero, incluso si asumiera esta división, no hay un motivo de peso

para pensar que en los primeros diez libros de las *Confessiones* no se encuentra una confesión magistral de la economía salvífica.

En la misma línea de Vannier, encontramos el lúcido trabajo de la filósofa ecuatoriana Tamara Saeteros (2014), *Amor y creatio, conversio, formatio en San Agustín de Hipona*. Saeteros va más allá y afirma que el análisis de los repetidos intentos de Agustín por comentar el relato de la creación —mediante la interpretación literal, alegórica y espiritual— revela un novedoso esquema metafísico. Este constituye a los seres en su devenir existencial que, además, sirve como clave de lectura válida de su propia comprensión del ser finito.

Saeteros (2014: 9-10) reconoce, por un lado, que conviene explicitar la terna *creatio-conversio-formatio* y rastrear su presencia en el *Corpus Augustinianum* para enriquecer su comprensión con la aportación de las imágenes con las que el obispo de Hipona piensa y transmite su propio constructo, encuadrándolo coherentemente en las poco estudiadas dimensiones ontológicas *modus-species-ordo*.

Por otro lado, considera necesario estudiar la noción de amor en Agustín para poder identificar la categoría analógica de «*ordo*» con el «*amor*», con su *pondus* específico que marca —principalmente— la tendencia de las criaturas espirituales y también del resto de la creación. Esta vuelve de este modo a su origen y alcanza la paz, entendida como «tranquilidad del orden» y, en cuanto tal, como aquietamiento y descanso amoroso. Sin duda, se trata de una gran empresa. Saeteros se da cuenta de esto y, debido a su rigor, decide mantener como principal punto de referencia *De Genesi ad litteram*. Sin embargo, en el extenso texto de la filósofa ecuatoriana hay muchas menciones a los otros comentarios de Agustín sobre el Génesis y, sobre todo, a las *Confessiones*.

Ahora bien, tanto en la investigación de Vannier como en la de Saeteros, es notable el auténtico interés filosófico por encontrar demostraciones textuales que indiquen la emergencia del esquema *creatio-conversio-formatio* en la obra de Agustín (Madec, 1992: 447-448). Por este motivo, en la presente obra buscamos asumir dicho interés académico, identificando, justamente, la presencia de la doctrina de la economía de la salvación —núcleo de la fe cristiana — en la «*confessio*» agustiniana. Para alcanzar tal propósito, hemos dividido nuestro trabajo en dos grandes partes.

Estructura del libro

En la primera parte, presentamos un acercamiento general a las *Confessiones* como obra literaria para indagar tanto por el lugar de la *confessio* como por la unidad de la obra. En el capítulo primero, nos referimos a la particularidad de la escritura confesional agustiniana. Luego, en el capítulo segundo, consideramos el propósito según el cual se escribió esta obra confesional y ahondamos en su estructura. Luego, en los capítulos tercero, cuarto, quinto y sexto exponemos los trece libros de la obra en cuestión, deteniéndonos particularmente en aquellos pasajes que nos permiten señalar los dos polos desde los que Agustín desarrolla su confesión, a saber, el polo de la afirmación de Dios y el polo de la contra-afirmación del ser humano. A través de este recorrido por las *Confessiones*, reconocemos que el sentido de la confesión agustiniana va desplegándose a lo largo de toda la obra [*in sensu lato*].

Con esta aproximación, buscamos señalar el carácter intencional y estructural de la obra en cuestión, pues estableceremos un compromiso interpretativo sobre los motivos de la composición de este magistral diálogo entre Dios y Agustín. En este sentido, no se trata de hacer un mero resumen de esta obra —situándola dentro de

una rígida lógica expositiva—, sino de comprender la unidad temática en la que se despliega la trayectoria espiritual e intelectual del autor.

El recorrido por las *Confessiones* realizado en la primera parte permite indagar la manera en la que el sentido de la *confessio* agustiniana va desplegándose a lo largo de toda la obra, *in sensu lato*. En la segunda parte, ahondamos en las diferentes aristas de la *confessio* con el propósito de considerar algunos rasgos específicos, *in sensu stricto*, que enriquecen el sentido del acto confesional agustiniano.

Teniendo en cuenta los tres momentos teológicos que conforman el plan sabiamente ordenado de la salvación, el *Mysterium salutis*, presentamos la segunda parte de esta investigación de la siguiente manera: en el capítulo séptimo, presentamos un breve acercamiento a la economía de la salvación desde el Catecismo de la Iglesia Católica Romana, con el propósito de exponer algunas observaciones sobre la economía salvífica y su estructura trinitaria: *creación-redención-santificación*. Luego, en el capítulo octavo, rastreamos la comprensión agustiniana de dicha economía cristiana, desde la consideración de la terna *creatio-conversio-formatio* en su obra confesional. Finalmente, demostramos que el sentido de la *confessio* agustiniana se despliega en conformidad con el plan salvífico, y que esta comprensión económica y sistemática ratifica magistralmente la unidad temática de las *Confessiones*. Por ello, en el capítulo noveno, damos cuenta de la presencia transversal de la *confessio creationis*; en el capítulo décimo, nos referimos a la *confessio conversionis* y, en el capítulo undécimo, profundizamos en la *confessio formationis*.

Desde el punto de vista metodológico, consultamos y citamos los textos de Agustín publicados por la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), pues se trata de una edición comentada y bilingüe que nos

permite realizar un necesario trabajo de revisión de los textos latinos. Por calidad y economía, a las obras de Agustín se hace referencia en su título en latín. Asimismo, es oportuno manifestar que algunos pasajes se citan en latín y en español con el propósito de explicitar aquellas expresiones latinas que resultan de vital importancia en este trabajo. En cuanto a las referencias en otras lenguas —tantos libros como artículos de investigación—, los citamos en español dentro del cuerpo del texto, señalando que las traducciones han sido realizadas por el autor de la investigación.

Al final del libro, se ha añadido un «epílogo» muy especial. La decisión de añadirle un epílogo a esta investigación sobre las *Confessiones* de Agustín no es simplemente un acto de prolongación de la pesquisa. Al contrario, se trata de una afirmación audaz de la necesidad de ampliar los horizontes de comprensión y de explorar las ricas dimensiones de esta obra confesional desde una perspectiva queer. Así como Agustín se preguntaba, «¿por qué hablo estas cosas? Porque no es este tiempo de plantear cuestiones, sino de confesarte a ti» (*Quid autem ista loquor? Non enim tempus quaerendi nunc est, sed confitendi tibi*), el autor de esta investigación invita a plantear cuestiones desde la perspectiva queer, desafiando las narrativas tradicionales y abriendo un diálogo crítico.

En los últimos años, la experiencia de leer y releer las *Confessiones* desde la lente queer ha sido reveladora y profundamente enriquecedora para el investigador. El volver a habitar las *Confessiones* —sumergiéndose en el diálogo íntimo de Agustín con la Divinidad—se ha convertido en un acto de autoafirmación y exploración de la propia existencia queer. Este acto de lectura no solo ha permitido al autor participar en el diálogo de Agustín, sino también ha sido una oportunidad para responder a preguntas

cruciales sobre su propia identidad en el contexto de este proyecto confesional.

El epílogo, entonces, se presenta como una invitación a «queerizar/cuirizar» las *Confessiones*. Ese decir, a reinterpretarlas desde una perspectiva que reconoce y celebra la diversidad de experiencias humanas. Desde la posición de una existencia queer, el autor ha criticado interpretaciones cis-heteropatriarcales, espiritualistas y moralistas que a menudo han dominado el discurso académico. Este acto de crítica no se limita únicamente a la obra de Agustín, sino que busca extenderse a todos los textos medievales, filosóficos y teológicos, que pueden proporcionar un valioso entendimiento espiritual e intelectual para aquellas personas que viven al margen de la normativa cis-heteropatriarcal. Este epílogo, por lo tanto, no solo amplía la investigación, sino que también desafía y enriquece la narrativa académica, abriendo espacio para voces y perspectivas que han sido históricamente marginadas. En última instancia, invita a una reflexión crítica sobre cómo las *Confessiones* y otras obras similares pueden ser reimaginadas y reinterpretadas desde la perspectiva queer, ofreciendo una contribución valiosa y necesaria a la comprensión de la relación entre la espiritualidad, la identidad humana y la diversidad sexo-genérica.

Parte I ❧

La *confessio* y la unidad de las *Confessiones*

I

La escritura confesional agustiniana

Mucho se ha escrito en las últimas décadas acerca de las narrativas de carácter confesional, con el propósito de responder a los interrogantes que emergen de dicha manera de escribir. Sin embargo, en el caso de las *Confessiones* de Agustín, parece que todavía hoy un gran número de académicos se refiere equivocadamente a esta obra como una simple autobiografía, olvidando que se trata —sobre todo— de una confesión. Quizás, el principal motivo por el que históricamente la escritura confesional ha sido asumida como autobiográfica se encuentra en que la crítica literaria ha relacionado el sentido confesional con el autobiográfico, sin señalar con claridad la diferencia que hay entre uno y otro. Es más, en la explicación de la autobiografía que presenta uno de los diccionarios de términos literarios más distinguidos, se afirma que «la modalidad más cercana a la autobiografía es la llamada confesión» (Estébanez, 1996: 67). Si son modalidades cercanas, pero no iguales, ¿cuál es la diferencia entre ambas?

Uno de los intelectuales más importantes en el estudio del campo autobiográfico ha sido Philippe Lejeune (1991), cuya definición de este subgénero narrativo es la siguiente: «un relato retrospectivo en prosa que una persona hace de su propia existencia, poniéndose énfasis en su vida individual y, en particular, en la historia de su

personalidad» (p. 48). Puede que esta impronta retrospectiva sea la que señale el considerable parentesco entre la autobiografía y la confesión. Esto es debido a que —aunque lo principal en la confesión no son los hechos relatados— en la narrativa confesional emerge una suerte de «secreto conflictivo» que informa la vida total de la persona que confiesa. Esta relación —entre conflicto interior y vida real— consiste en algo que se puede llamar «orientación cualitativa». Esta expresión confiere tanto a los hechos —como a los no hechos— su color, olor y sabor, es decir, su cualidad imponderable, pero segura, inalterable, inconfundible e insustituible (Chacel, 1971: 130). Podemos decir, entonces, que la confesión «es una investigación de lo que uno ha hecho. Su resultado envuelve el conocerse a sí mismo. El sentido de una *confessio* es la mirada sobre sí mismo, una introspección» (Zubiri, 2010: 41).

Las *Confessiones* de San Agustín son la primera obra narrativa introspectiva de la historia. En esta, se muestra la confesión en toda su plenitud y con una claridad que no ha vuelto a conseguirse, puesto que se trata de una obra que es palabra de la vida, palabra a viva voz. Agustín no escribe esencialmente por necesidad literaria, sino por la necesidad que tiene la vida misma de expresarse (Zambrano, 1995: 26-27, 2011:53; Frederiksen, 2014: 294). Con anterioridad al citado autor, nadie había hecho confesiones, nadie había vivido confesiones (Zambrano, 2000: 72). Si esta obra agustiniana se ha comprendido como una autobiografía ha sido porque no se ha profundizado lo suficiente en ella, la cual se ha leído como una obra más de la filosofía y de la teología. Por el momento, es necesario señalar que el gran impacto que generó la publicación de esta obra de Agustín se debió a que por primera vez se daba en la historia el caso extraño de que un ser humano —en la cumbre de su gloria— escribiera un libro de su vida íntima,

confesándose en voz alta ante Dios y tomándolo como testigo de la verdad de su confesión (Vega, 1946: 277).

La aproximación a la confesión como género literario que presenta María Zambrano (2011) resulta fundamental para comprender ciertos aspectos propios de la obra agustiniana. En primer lugar, Zambrano subraya que la confesión es una acción o —inclusive— la máxima expresión que se ejecuta con la palabra (Zambrano, 2011: 48). En segundo lugar, este extraño género literario es un esfuerzo por mostrar el camino por el que la vida se acerca a la verdad, «saliendo de sí sin ser notada».[1] En tercer lugar, se trata de una narrativa que en nuestros tiempos se ha atrevido a llenar el terrible abismo abierto a causa de la enemistad entre la verdad divina y la vida humana (Zambrano, 2011: 43-44). Además de estos tres aspectos, la filósofa española percibe que la confesión es una manifestación de la interioridad. Según esta perspectiva, el ser humano busca comprender la realidad en la que ha vivido y reconciliarse con ella. Todas las personas que han narrado su vida en tono de confesión parten de un momento en el que vivían de espaldas a la realidad, en el que estaban olvidadas de ella (Zambrano, 2011: 54).

Como diferenciación radical frente a la autobiografía, Zambrano (2011) presenta el rasgo «ejecutivo» de la narrativa confesional: «cuando leemos una confesión auténtica sentimos repetirse aquello en nosotros mismos, y si no lo repetimos no logramos la meta de su secreto» (p. 48). Aunque la confesión tiene muy pocas exigencias, esta impronta ejecutiva sí es una de ellas, pues parece motivar al

[1] Se trata, evidentemente, de una paráfrasis de Zambrano de la expresión contenida en la primera estrofa de *Noche Oscura* de San Juan de la Cruz: «En una noche oscura,/ con ansias en amores inflamada,/ ¡oh dichosa ventura!,/ salí sin ser notada,/ estando ya mi casa sosegada».

lector sensato a hacer el mismo ejercicio que ha hecho el que se confiesa: «ponernos como él a la luz» (Zambrano, 2011: 57).

En este sentido, podemos decir que en la confesión se asiste a un doble ofrecimiento: por un lado, la ofrenda de quien escribe y, por otro lado, la ofrenda de quien lee la confesión con un corazón dispuesto a dejarse atravesar por las experiencias confesadas. En el caso de Agustín, su manera de dirigirse a la realidad soberana fue ofreciéndose a ella —con hambre de ser visto— y cuya acción destinada a la mirada divina fue lo que constituyó propiamente su confesión (Zambrano, 2011: 56-57).

En el momento en que el obispo de Hipona teje su narrativa confesional, descubre dentro de sí mismo el flujo que ha ocurrido en su camino intelectual y espiritual. Es ese movimiento opuesto al que ocurrió cuando Adán —lleno de vergüenza— se ocultó de la divina voz tras abandonar el paraíso. Aunque en tiempos pasados el hombre Agustín se escondió y se desvió del orden divino. Cuando escribe las *Confessiones* ya ha vuelto al camino y recorre «con la memoria, llena de amargura, aquellos mis caminos perversísimos, para que tú me seas dulce, dulzura sin engaño, dichosa y eterna dulzura, y me recojas de la dispersión en que anduve dividido en partes» (*Conf.*, 2.1.1). En este sentido, no podemos afirmar que es la correspondencia cronológica de los hechos la que justifica la confesión agustiniana, sino que es esa acción de ofrecerse íntegramente a la mirada divina —a la mirada omnisapiente— que siempre ve al ser humano, pero que es eludida por la persona en muchas ocasiones. Por este motivo, lo importante en la confesión de Agustín, no fue ser visto, sino ofrecerse a la vista para ser recogido por la mirada divina y unificado por ella.

Desde el rasgo ejecutivo de la escritura confesional, observamos una semejanza con la filosofía, pues, como ella, necesita ser

actualizada. Así como estudiar filosofía es en realidad filosofar, leer una obra confesional como la de Agustín es en realidad comenzar la confesión de la propia vida. Según Zambrano (2011), la filosofía aprendida tiene que seguir el camino de lo que se quiere aprender y la confesión tiene que motivar al lector comprometido a que indague en su propia vida sobre aquello que ha descubierto en la confesión que leyó:

> […] la confesión, al ser leída, obliga al lector a verificarla, le obliga a leer dentro de sí mismo, cosa que el lector curioso no quiere por nada, pues él iba para mirar por una puerta entreabierta, para sorprender secretos ajenos, por una falta de precaución, y se encuentra con algo que le lleva a mirar su propia conciencia (p. 57).

Quizás esto último es lo que ha incapacitado a muchos académicos para acceder al corazón de las *Confessiones* de Agustín, puesto que se han limitado a realizar un acercamiento superficial y descorazonado al texto, olvidándose del carácter ejecutivo con el que fue escrita esta obra magistral.

Ahora bien, en la confesión de Agustín hay una evidente impronta teológica que no puede pasar desapercibida en un estudio que pretenda comprometerse radicalmente con el texto agustiniano. Esta impronta teológica no está presente en el estudio literario que realiza Zambrano y, por esto mismo, la filósofa española llega en varias ocasiones a equivocarse en su explicación de la confesión agustiniana, comparándola excesivamente con la confesión secular de Jean-Jacques Rousseau. Vale la pena presentar algunas observaciones sobre esto, con el propósito de corregir algunos de los traspiés más notables en la lectura de Zambrano.

Notemos, en primer lugar, que se afirma que la confesión «es un acto en el que el sujeto se revela a sí mismo, por horror de su ser a

medias y en confusión» (Zambrano, 2011: 47). Si bien es verdad que el sujeto que confiesa se revela, resulta inadmisible afirmar que la confesión agustiniana se escribió en un momento de horror, incertidumbre y desasosiego, pues, además de no ser cierto, esto oscurece la comprensión de la obra. Notemos, también, que se asegura irresponsablemente que la confesión tiene un comienzo desesperado en el que el ser humano se revela «cansado de ser humano», cansado de sí mismo (Zambrano, 2011: 51). No obstante, la confesión de Agustín, aunque habla de la inquietud del corazón humano, comienza con una oración de alabanza, reconocimiento e invocación de Dios que se extiende a lo largo de toda la obra como indicación del lugar de descanso desde el que Agustín escribe su confesión.

Siguiendo el orden de ideas anterior, notemos cómo equivocadamente se asume que el doble movimiento de la confesión es la huida de sí y la búsqueda de algo que sirva de sostén (Zambrano, 2011: 49). Seguramente algo de eso se encuentra en la confesión agustiniana, pero no se puede afirmar que, al momento de escribir las *Confessiones*, Agustín está huyendo de sí mismo y buscando algún sostén para su vida. Precisamente debido a esto, el obispo de Hipona realiza su acto confesional de cara a Dios, que es su verdadero sostén y en quien ha podido encontrarse a sí mismo.

Notemos, además, cómo se concluye erróneamente que la narrativa confesional es «una huida que al mismo tiempo quiere perpetuar lo que fue, aquello de lo que se huye» (Zambrano, 2011: 51). Asentir semejante conclusión es —en cierto sentido— afirmar que la gracia del encuentro con Dios no fue eficaz para recrear plenamente el corazón de Agustín y que los pecados del pasado devendrían motivos perpetuos de inquietud. La confesión agustiniana no busca perpetuar lo que Agustín ha sido. Eso sería un

ejercicio sumamente ególatra. Al contrario, busca recorrer los anchos terrenos de la memoria para recordar lo que él ha vivido, sólo con el propósito de hacer de dicha recordación un sacrificio de alabanza que, ofrecido a Dios, logre excitar los afectos propios y de sus lectores hasta el punto de decir: «grande eres Señor y sumamente laudable» (*Conf.*, 1.1.1, 11.1.1).

El filósofo Xavier Zubiri (2010) va más allá que Zambrano en esta cuestión y se detiene en el carácter teológico de las *Confessiones*. En el segundo volumen de sus cursos universitarios, Zubiri (2010) afirma que «la confesión no es biografía, sino entrada en la totalidad radical de la vida. [...] Es entenderse uno a sí mismo en la Divinidad» (p. 79). De ahí que la confesión —como saber de sí mismo— sólo pueda darse si la pregunta por lo humano se responde frente a Dios, puesto que la posibilidad del conocimiento de sí mismo depende de la posibilidad de conocer la propia existencia en Dios (Zubiri, 2010: 71). Esto es precisamente lo que se apreciará en el libro décimo de las *Confessiones*, cuando Agustín encuentra en su Creador la respuesta a la pregunta en la que él mismo se había convertido. Por ello, dice Zubiri que el ser humano «en tanto en cuanto dirige su mirada hacia Dios, ha abierto ante sus ojos la necesidad de una confesión» (Zubiri, 2010: 80).

En este contexto podemos afirmar que la particularidad esencial de la escritura confesional agustiniana consiste en que se trata de una confesión que emerge como necesidad en el obispo de Hipona. Es un varón que primero se sintió mirado por su Creador y luego se atrevió a levantar la mirada hacia Dios. Es un varón que se situó en el eje horizontal de lo humano y desde allí se elevó a través de la potencia de su corazón hacia el terreno divino. Por esto, se debe reconocer que la *confessio* de San Agustín no consistió sólo en una búsqueda introspectiva en los fondos de su alma, sino en escuchar a

Dios dentro de sí, en entenderse «en» y «desde» Dios, y, por lo tanto, en entender su existencia particular como la historia de lo que Dios hace «en» ella y «con» ella (Zubiri, 1974: 144).

Si como lectores de las *Confessiones* reconocemos que nos encontramos ante una obra con una impronta teológica inestimable —que no puede pasar desapercibida— es porque comprendemos que las palabras fundamentales de la Teología exigen una narrativa discursiva específica, pues la existencia es impulsada a devenir escritura. Además, en el caso de la escritura confesional agustiniana, la presencia del lenguaje bíblico añade a la comprensión de su narrativa una comunicación igualmente específica. Es decir, un horizonte discursivo compartido, en el que la comunidad eclesial se identifica como la comunidad de interpretación (Ricoeur, 1976: 247). Luego de la Sagrada Escritura, las *Confessiones* son la obra narrativa con la que la comunidad cristiana ha podido descubrir no sólo «qué» es, sino también «cómo» acontece la comunicación de la gracia divina en el corazón del ser humano, pues la eficacia de la gracia en el progreso del corazón humano es la verdadera materia de la confesión de Agustín (Brown, 2001: 30).

II

El propósito y la estructura de las *Confessiones*

Luego de un breve acercamiento a la particularidad de la escritura confesional agustiniana, podemos dar paso a una de las cuestiones que ha resultado más problemática para quienes se dedican al estudio de las *Confessiones,* a saber, el propósito por el que se escribieron. Sobre este respecto, lo primero que debemos señalar —y que ya fuera sugerido en la alusión al carácter teológico de la obra— es que se presenta como un diálogo entre Dios y Agustín. Esto quiere decir que esta obra no es expositiva o narrativa y que el propósito del autor no es poner a consideración de sí mismo y de sus futuros lectores una serie de hechos y eventos que le han ocurrido en el transcurso de su vida (Flórez, 2008: 81).

El propósito de las *Confessiones*

El propósito de esta obra confesional está relacionado esencialmente con su carácter dialógico, pues, además, se trata de la obra culmen del proyecto dialogal de Agustín.

En las *Retractationes*, el libro en que el Hiponense realiza una revisión crítica de sus obras, se refiere a las *Confessiones* de la siguiente manera:

> Las *Confessiones* alaban la justicia y la bondad de Dios tanto por mis obras malas, como por las buenas, y mueven hacia Él el espíritu humano. Al menos en cuanto a mí, eso hicieron cuando las escribí, y continúan haciendo cuando se leen. Qué piensan otros de ellas, ¡allá ellos!; sin embargo, sé que a muchos hermanos les han gustado mucho, y continúan gustando. Tratan de mí desde el libro primero hasta el décimo; en los tres restantes tratan de las Sagradas Escrituras desde aquello: «*En el principio Dios creó el cielo y la tierra*», hasta el descanso sabático (*Retr*., 2.6.1).

Esta alusión crítica permite que nos enteremos de la forma en la que Agustín comprende su obra, por lo menos en tres aspectos. En primer lugar, se hace referencia al nombre del escrito y con ello se indica que se trata de unas confesiones. Esta mención en plural invita al lector a agudizar su mirada interpretativa y a indagar con atención sobre las múltiples confesiones que aparecen en la narrativa de este diálogo magistral. En ella, el autor se dirigirá a su Creador con una abundancia de detalles, que suponen la alusión a su propia vida y, en específico, la manifestación tanto de las obras malas como a las buenas con la intención de alabar a Dios por su justicia y bondad.

En segundo lugar, se manifiesta que las *Confessiones* tienen un motivo pedagógico y una elocuencia didascálica, puesto que, así como aconteció con su autor, la obra logra conducir el espíritu humano hacia Dios. En otras palabras, este diálogo invita a quien lo lee a orientar su vida a Dios. Para ello, Agustín se vale de su propio itinerario, pues desde su experiencia personal comunica la acción de la gracia de Dios.

En tercer lugar, se afirma que los trece libros que componen la obra constituyen una unidad en la que los primeros diez libros hablan de Agustín y los últimos tres son una meditación sobre la Sagrada Escritura, desde el relato genesíaco hasta el descanso escatológico. Un gran número de académicos considera que estas palabras denotan una división de la obra en dos partes y se atreven a asegurar que no hay ningún vínculo entre los hechos de la vida de Agustín y la exégesis del relato bíblico. No obstante, en la narrativa de las *Confessiones* percibimos una radical afirmación de Agustín como ser creado por Dios, pues él mismo se reconoce como parte de la obra de Dios y de la historia de la salvación que se relata en el Génesis.

Estos tres aspectos señalan, al mismo tiempo, tres rasgos del diálogo confesional agustiniano: es un diálogo que alaba a Dios. Es un diálogo que mueve hacia Dios el espíritu humano. Es un diálogo en el que se trata el asunto de la creación desde el relato genesíaco hasta el tiempo escatológico, sabiendo que esto implica comprender al ser humano como una pequeña parte de lo creado.

Ahora bien, las primeras líneas de las *Confessiones* son una síntesis de toda la obra y merecen una especial atención, pues Agustín presenta en ellas las ideas centrales de su texto. Sobre esto, Diana Sánchez (2013) agrega que las primeras líneas «tienen un carácter original y singular para la época; de hecho, podemos decir que en la literatura de la Antigüedad no existe otra obra con un prólogo como este» (p. 141). El pasaje al que nos referimos tiene ciertas particularidades. Primeramente, está al inicio de la obra, pero no es una presentación explícita de la misma. Además, no antecede el cuerpo de la obra, sino que da comienzo al escrito, haciendo parte importante de él. Tampoco se puede asumir como prólogo, puesto que no consiste en un texto preliminar que busque dar cuenta de la

obra. Si se comprenden las *Confessiones* como un diálogo descubrimos que en estas primeras líneas se presentan los dos interlocutores que hablarán a lo largo de la narrativa confesional, a saber, Dios y la humanidad.

Por un lado, Dios se caracteriza por la triple grandeza con la que es invocado por el salmista David (Salmos 145, 5; 147,5): la grandeza insondable de su ser [*magnus es*], por la que es sumamente laudable; la grandeza de su sabiduría [*magna sapientia*], que no tiene número; y la grandeza de su poder [*magna virtus*]. Este reconocimiento de Dios recoge la convicción trinitaria de Agustín que se sublima en el título único de *Señor* [*Domine*] (Flórez, 2008: 82).

Por otro lado, se presenta al ser humano que revestido de su mortalidad y llevando consigo el testimonio del pecado, hace énfasis en que es una pequeña parte de la creación, pues en estas líneas en las que se dibuja la semblanza de lo humano se duplica el uso de la expresión «*aliqua portio criaturae tuae*» (*Conf.*, 1.1.1); también, en dos momentos se subraya que el ser humano quiere alabar a su Creador, a pesar de su condición de criatura insignificante hecha de tierra y ceniza, pero se detalla que este deseo es suscitado por el mismo Creador, que impulsa al ser humano a que lo alabe y se deleite alabándolo. Esta descripción del ser humano se desenvuelve en una redacción impersonal, pues no sólo se refiere a Agustín, sino a todo el género humano; luego, un giro redaccional, que va de lo impersonal a lo plural personal, marca la presentación del motivo por el cual la humanidad toda se siente invitada a alabar a su Creador: «porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti», en latín «*quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*» (*Conf.*, 1.1.1).

El giro redaccional que se señala nos ubica en una situación particular, dado que, además de encontrarnos con Agustín invocando a Dios con quien entabla un diálogo, también nos encontramos con la desconcertante posibilidad de formar parte de dicho diálogo (O'Donnell, 2012: 8). Nos posiciona como un tercer interlocutor que se identifica con gran parte de las palabras de Agustín y las suscribe, así como Agustín hace suyas las palabras de la Sagrada Escritura, reconociendo que no hay una forma mejor de dirigirse a Dios que con sus propias palabras.

Siguiendo este orden de ideas, se puede asegurar que otro de los objetivos de las *Confessiones* es el de conducir al lector por un itinerario que lo transforme en un interlocutor más en el diálogo con Dios. Es decir, en un lector que no busque comprender sólo los temas que aparecen en la narrativa confesional, sino que se esfuerce por entrar en diálogo con la obra agustiniana y con sus dos interlocutores: Dios y Agustín.

No se trata de leer un diálogo entre la Divinidad y Agustín, sino de asumir el compromiso dialógico que surge en una obra que habla, enseña, pregunta y confronta. Sin duda, este es el motivo por el que estudiosos de las *Confessiones* como Paul Henry (1981) afirman que —cumpliendo con su propósito— «este libro ha dejado conmovidas y convencidas a numerosas generaciones de la convicción del autor de que Dios nos ha hecho para Él mismo, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Él» (p. xxvii). El objetivo de Agustín es, entonces, el de conducirnos hacia la apertura del horizonte de la eternidad, pero muchos lectores no se percatan de ello.

La estructura de las *Confessiones*

Wolf Steidle (1982) —en su extenso artículo *Augustins Confessiones als Buch* [Las Confesiones de Agustín como libro]— comienza la exposición de la estructura de las *Confessiones* expresando el compromiso hermenéutico bastante particular que debe asumir quien pretenda acercarse a esta obra agustiniana:

> [...] debemos continuar buscando los principios de diseño de los libros individuales y de los grupos de libros para que, a partir de ahí, se puedan encontrar algunas respuestas a la cuestión de la uniformidad y otros problemas de la obra (p. 444).

En los siguientes capítulos de esta sección, precisamente, presentamos un compromiso interpretativo sobre los motivos de la composición de este diálogo confesional. Lo haremos desde un acercamiento a dos polos según los cuales se despliega la obra en cuestión. Por un lado, el polo de la afirmación de Dios; por el otro, el polo de la contra-afirmación del ser humano.

El estudio detallado y comprometido de Alfonso Flórez (2008: 85-88) señala cómo la contra-afirmación del ser humano, que se presenta en el bloque conformado por el segundo, el tercer y el cuarto libro, va exacerbando según el triple motivo de la concupiscencia [*ambitio saeculi, concupiscentia oculorum* y *concupiscentia carnis*] hasta alcanzar su anticlímax en el libro cuarto. A partir de allí, se percibe un movimiento de recuperación de los motivos ternarios auténticos que encuentra su punto de inflexión en el libro séptimo, el cual concluye en la primera parte del libro décimo con el grandioso examen de la memoria (Santos Meza y Unger, 2020).

En este contexto de la afirmación de Dios, los tres últimos libros se presentan como una anticipación de la plenitud trinitaria de la eternidad. Esto se debe a que en el libro undécimo se alude al tiempo creado, en el duodécimo a la sabiduría y la belleza, y, en el libro decimotercero, a la caridad y a la Iglesia Cristiana.

Teniendo como punto de partida este amplio panorama, en los siguientes capítulos de esta sección profundizaremos en las unidades temáticas que agrupan cada uno de los trece libros de las *Confessiones*.

III ❧

Itinerarios de errancia y contra-afirmación del ser humano ❧

En este capítulo, analizamos los libros I al IV de las *Confessiones*, cuyo eje central es la errancia como contra-afirmación de la existencia humana. En esta primera unidad de la obra, Agustín examina cómo el ser humano experimenta una contra-afirmación de sí mismo al alejarse de Dios a través de tres concupiscencias.

Asimismo, nuestro Obispo Hiponense explora cómo estas experiencias negativas y desviaciones del camino divino reflejan una lucha interna y un proceso de autoconocimiento. A través de ese derrotero, la distancia de Dios simboliza una búsqueda de identidad y significado en medio del sufrimiento y la confusión. Esto va desfigurando la *imago Dei,* que lleva ínsita el ser humano, hasta el punto del absoluto desconocimiento de ella.

Libro I

El libro primero, al que ya se han hecho algunas alusiones, establece a Dios como principio y presenta al ser humano bajo el dominio del triple motivo de concupiscencia. Por ende, se percibe la afirmación de las tres personas de la Trinidad, primero, y la contra-afirmación

del ser humano pecador hacia cada una de las Personas divinas, después. De un lado, la afirmación de la Trinidad se expresa de tres maneras.

En primer lugar, en la oración que abre las *Confessiones* y en la que se reconoce la triple grandeza del Señor Dios. Es decir, la grandeza insondable de su ser, la grandeza de su sabiduría y la grandeza de su poder (*Conf.*, 1.1.1).

En segundo lugar, en la respuesta a la pregunta por la esencia de Dios [*quid est ergo Deus meus?*], en la que se presenta un extenso catálogo de atributos del Señor Dios [*Dominus Deus*]:

> Sumo, óptimo, poderosísimo, omnipotentísimo, misericordiosísimo y justísimo; secretísimo y presentísimo, hermosísimo y fortísimo, estable e incomprensible, inmutable, mudando todas las cosas; nunca nuevo y nunca viejo; renueva todas las cosas y conduce a la vejez a los soberbios sin ellos saberlo; siempre obrando y siempre en reposo; siempre recogiendo y nunca necesitado; siempre sosteniendo, llenando y protegiendo; siempre creando, nutriendo y perfeccionando; siempre buscando y nunca falto de nada (*Conf.*, 1.4.4).

Este catálogo se condensa en un nuevo reconocimiento ternario: «Dios mío, vida mía, dulzura mía santa» [*Deus meus, vita mea, dulcedo mea sancta*] (*Conf.*, 1.4.4).

En tercer lugar, hacia el final del libro, cuando Agustín realiza la acción de gracias que describe al Señor como «excelentísimo y óptimo creador y gobernador del universo» [*excellentissimo atque optimo conditori et rectori universitatis*] (*Conf.*, 1.20.31).

De otro lado, la contra-afirmación del ser humano hacia Dios se presenta de forma magistral en el último párrafo del libro. Allí es donde los tres vestigios de la secretísima unidad de Dios que lleva el

ser humano —a saber, existir, sentir y vivir— comienzan a oscurecerse por el pecado, lo cual trae abyección [*abiectio*], ignorancia [*ignorantia*] y dolor [*dolor*]. Como bien afirma Flórez (2008), esta presentación de los tres vestigios de Dios en el ser humano constituye «una densa reflexión trinitaria que establece los principios que habrán de tenerse en cuenta cuando se piense sobre el ser del hombre» (p. 88).

Este ser humano que existía, sentía y vivía no buscaba [*quaerebam*] en la fuente divina, sino en él mismo, o en las otras criaturas, las grandezas [*sublimitates*], las verdades [*veritates*] y los deleites [*voluptates*]. Por esto, erraba [*inruebam*] en confusiones [*confusiones*], errores [*errores*] y dolores [*dolores*]. En eso radicaba su pecado. Este último pasaje del libro concluye con una duplicación de la acción de gracias a Dios, «dulzura mía y honor mío y confianza mía» [*dulcedo mea et honor meus et fiducia mea*]. Es decir, Dios es el dueño y provisor de todos los dones que recibe el ser humano y el único que los puede guardar, aumentar y perfeccionar, puesto que la propia existencia del ser humano es don de Dios [*quia et ut sim tu dedisti mihi*] (*Conf.*, 1.20.31). En suma, como afirma Flórez (2008),

> [...] el ser del hombre es don de Dios y se despliega en una unidad ternaria, compleja y dinámica, que sólo encontrará en Dios mismo, su Creador, la respuesta a sus anhelos de ser, saber y querer; sin embargo, cuando en su búsqueda de grandezas, verdades y deleites el hombre erre por las criaturas, dicho errar llevará en sí un vestigio de su condición originaria. Esta imagen, sencilla sólo en apariencia, mostrará cuán intrincada es y puede llegar a ser en el decurso de la misma vida del hombre, como muy pronto lo confesará el propio Agustín (p. 89).

Libros II, III y IV

Los libros segundo, tercero y cuarto conforman el gran bloque de la contra-afirmación del ser humano y señalan una profundización paulatina de la condición de alejamiento de Dios. En el libro segundo —que corresponde al Agustín adolescente— se hace énfasis en la concupiscencia de la carne [*concupiscentia carnis*]. En el libro tercero —que corresponde al Agustín estudiante— se ahonda en la concupiscencia de los ojos [*concupiscentia oculorum*] o curiosidad sacrílega [*sacrilega curiositas*]. Finalmente, en el libro cuarto --que corresponde al Agustín como orador de profesión— se trata la ambición del siglo [*ambitio saeculi*].

En el libro segundo encontramos una ilustración de todos los aspectos negativos de la vida de un adolescente al margen de la ley divina. En la pubertad, el joven africano se halla en un estado mayor y más evidente de lejanía de Dios, en el que los deseos de la carne —junto con el ocio, las inquietudes propias de dicho momento y la influencia de otras personas— hacen que el pecado se vaya arraigando, cada vez más, en él. Dice Annemaré Kotzé (2004: 211) que el tono del libro segundo es negativo y en el primer grupo de párrafos —especialmente de 2.1.1 a 2.2.4— se hace hincapié en la distancia de Agustín frente a Dios. A través de la imagen de vía propia de los textos protrépticos, se señala su estado de dispersión y su incapacidad para ver o escuchar.

Asimismo, Paul Rigby (2001: 1025) —parafraseando a Gerald Schlabach—afirma que esta época de la adolescencia se presenta como una desproporción en el delicado equilibrio que debe existir entre el cuerpo y el alma, que se manifestó en todo aquel deseo desordenado y en la enorme lujuria sexual. El adolescente de quince años fue dominado por el ímpetu de las pasiones a las que se

entregó. Estas tomaron la dirección de su vida y —adheridas a él— lo rodearon como una enredadera o nudo difícil de desatar (*Conf.*, 2.2.2, 2.2.4, 2.3.6, 2.3.8, 2.10.18).

El libro tercero presenta al joven Agustín —de dieciséis años— como estudiante en la ciudad de Cartago. El ambiente cultural, educativo y religioso de esta ciudad resulta fundamental, pues este contexto es el que posibilita que el adolescente Agustín acreciente su deseo de buscar la sabiduría. Precisamente el afán de un corazón inquieto y deseoso de sabiduría se muestra como el *leitmotiv* en la vida del adolescente Agustín. En esta época, se encontrará, primero, con la lectura protréptica del *Hortensius* de Cicerón, luego se acercará a la Sagrada Escritura y, finalmente, se iniciará en el movimiento maniqueo. Este curioso afán por alcanzar la sabiduría —que en otros contextos pudiera interpretarse como virtud— marca el énfasis particular del libro, a saber, la vana curiosidad.

En este contexto, es oportuno referir al artículo de Giovanni Catapano (2020) sobre la filosofía en las *Confessiones*. Con lucidez, Catapano explora las menciones de filosofía y de filósofos que aparecen en la obra confesional de Agustín. Se trata de un recuento útil, donde hay que destacar la precisión del autor al señalar que el encuentro con Cicerón mueve a Agustín no tanto a la filosofía, cuanto a la sabiduría. Además, nos ayuda a percatarnos de la diferencia entre la verdadera filosofía y las filosofías de este mundo, a partir de Col. 2, 8, único texto de la Sagrada Escritura donde se menciona la filosofía (Catapano, 2020: 191-207; Flórez, 2021: 254).

Es muy revelador que —en este libro tercero— se caracteriza el pecado como «un tumor abrasador y una horrible postema y podredumbre» (*Conf.*, 3.2.4). Asimismo, se afirma que la causa de esta enfermedad radica en que el ser humano prefiere amar sus propios caminos y llevar una vida desbocada. Más adelante, se

enfatiza que hay pecado cuando Dios —fuente de vida, único y verdadero Creador, y rector del universo— es abandonado y con privada soberbia se ama en la parte una falsa unidad.

En este marco, Agustín se apropia del símil usado por Jesús en la parábola de la oveja perdida (Lc 15, 1-7; Mt 18, 10-14) y describe la situación pecaminosa de su juventud en Cartago comparándose con una infeliz ovejuela descarriada del rebaño de Dios (*Conf.*, 3.2.4). El joven Agustín descuida los pactos eternos, se olvida de ellos y, ensoberbecido, desvía el rumbo de su vida. Ese desvío viene acompañado de un desordenado apetito sensual y de un afán desequilibrado por conocer bagatelas y novedades (Flórez, 2008: 85).

Por un lado, aquella concupiscencia de la carne —que se mencionó en el libro segundo— ahora se refleja en los amores impuros y en la secreta indigencia que el joven Agustín vive en Cartago (*Conf.*, 3.1.1). Él mismo confiesa cómo sentía que su alma se restregaba en el fango de la sensibilidad y gozaba del cuerpo de sus amantes, al sumergirse en los vapores tartáreos de la lujuria. Aquí se amplía, además, la comprensión del mal que causa la concupiscencia de la carne, puesto que —al manchar la naturaleza humana con la perversidad de la libídine— quebranta la sociedad que el ser humano debe tener con su Creador (*Conf.*, 3.8.15).

Por otro lado, observamos que el estudiante de Cartago deseaba con afán rebosante de vanidad pasar por elegante y cortés (*Conf.*, 3.1.1) y tenía una enfermiza curiosidad que lo conducía hacia los más bajos, desleales y engañosos obsequios demoníacos (*Conf.*, 3.3.5). Esta extrema curiosidad hizo que Agustín se apropiara de doctrinas que no le trajeron ningún provecho, sino que lo alejaron de la Verdad (*Conf.*, 3.7.12). La consideración de aquel ambiente

pecaminoso en el que estuvo sumergido suscita en el obispo de Hipona la siguiente exclamación:

> ¡Oh, y qué lejos, sí, y qué lejos peregrinaba fuera de ti, privado hasta de las bellotas de los puercos que yo apacentaba con ellas! (…) ¡Ay, ay de mí, por qué grados fui descendiendo hasta las profundidades del abismo, lleno de fatiga y devorado por la falta de verdad! (*Conf.*, 3.6.11).

Como bien afirma Saeteros (2019: 89), esa exclamación de Agustín señala la cosecha del alma en las tierras del olvido, a saber, abandono, hambre y necesidad. Todo ello es el resultado de la esclavitud maniquea.

En el libro cuarto se presenta el momento en el que Agustín estuvo más alejado de Dios. Luego de que en los dos libros anteriores se hiciera énfasis en los pecados de la *concupiscentia carnis* y la *concupiscentia oculorum* —siguiendo la estructura ternaria del pecado— ahora se presenta el arraigo de la tercera cabeza de la iniquidad, a saber, la *concupiscentia principandi*, con la que se alcanzará el anticlímax de la contra-afirmación del ser humano. Los acontecimientos de la vida del santo de Hipona —aquí narrados— ocurren entre los años 373 y 382 E.C. Esta es la época en que él —ya orador profesional— se inclina con mayor furor hacia las ambiciones del siglo. Es decir, hacia aquellos «traicioneros callejones del poder y la gloria» (Flórez, 2008: 89). Así, alcanza una enorme perversión de su condición originaria. Su ser se encuentra manchado, en exceso, por los pecados de la lujuria carnal, la sacrílega curiosidad y la vanagloria. Su corazón —inquieto sobremanera— no logra calmarse con nada, pues es bastante pesada la carga de tal miseria (*Conf.*, 4.7.12).

Ahora bien, en este libro cuarto —mientras se recuerdan los pecados— se describe con detenimiento la situación del alma del

pecador. Empero, ¿cómo es, pues, el alma de un pecador que se encuentra en la profundidad más sombría del pecado? Agustín afirma que su alma suspiraba por la superstición y fornicaba con ello (*Conf.*, 4.2.3), que era «miserable, como lo es toda alma prisionera del amor de las cosas temporales» (*Conf.*, 4.4.11) y que estaba enferma por el pecado (*Conf.*, 4.3.4). A causa de dicha enfermedad su alma estaba:

> [...] rota y ensangrentada, impaciente de ser llevada por mí, y no hallaba dónde ponerla. Ni descansaba en los bosques amenos, ni en los juegos y cantos, ni en los lugares olorosos, ni en los banquetes espléndidos, ni en los deleites del lecho y del hogar, ni, finalmente, en los libros ni en los versos (*Conf.*, 4.7.12).

En efecto, el alma de Agustín —apoyada fuera de Dios— estaba enferma y hallaba solamente dolores, pues no encontrará descanso si sigue fijándose en las criaturas y no en la Divinidad creadora (*Conf.*, 4.10.15). El alma de Agustín cae en tales sufrimientos porque se ha dejado dominar por los deseos pestilenciales de los sentidos del cuerpo (*Conf.*, 4.10.15) y ha ensordecido su corazón en el tumulto de la vanidad (*Conf.*, 4.11.16). Su enfermedad es degenerativa, es un movimiento vicioso, inmoderado y turbulento (*Conf.*, 4.15.25). Es una enfermedad a la que sólo Dios puede ponerle fin. No obstante, para alcanzar tal favor, Agustín deberá, primero, elevarse desde el abismo de sus miserias:

> A ti, Señor, debía ser elevada para ser curada. Lo sabía, pero ni quería ni podía. Tanto más cuanto que lo que pensaba de ti no era algo sólido y firme, sino un fantasma, siendo mi error mi dios (*Conf.*, 4.7.12).

El camino que se ha recorrido por las *Confessiones* ha estado marcado por una afirmación de Dios que —por el yerro humano—

ha devenido contra-afirmación humana. Además, hemos percibido cómo esta contra-afirmación se incrementa a medida que Agustín iba manchándose con los pecados de la triple concupiscencia. Estos cuatro primeros libros presentaron a Agustín en su infancia, puericia, adolescencia y juventud como ávido de los placeres sensuales, enceguecido por la vana curiosidad y dominado por una diabólica soberbia que lo llevó a abandonar la casa de su Padre y a descender «hasta las profundidades del abismo, lleno de fatiga y devorado por la falta de verdad» (*Conf.*, 3.6.11).

La soberbia —raíz de aquel alejamiento— logra entretejer una compleja red que ata y esclaviza a Agustín y lo arrastra hacia las más sombrías y amargas vivencias. Se ve privado hasta de las algarrobas y bellotas que comían los cerdos y deseando aquellos manjares que sólo en la casa de su Padre encontraría (Lc 15, 16-17). El deseo de alcanzar la sabiduría lo condujo hacia el infértil terreno del orgullo y la vanagloria; hacia el desértico y árido territorio de la sacrílega torpeza. El afán por conquistar el amor se desvió hacia el placer de la carne, en el que nunca nadie alcanzará a sentirse plenamente amado. Su vida se tornó en muerte y su contento en un gran dolor. Deseoso de regresar a la casa de su Padre —pero con un espíritu errante y desconocedor del Camino— no logra retornar a la tierra de la que nunca debió apartarse. Así, sigue marchando por aquellas cosas que no son nada (*Conf.*, 4.15.26).

IV

Búsqueda y recuperación de los motivos ternarios

La terna conformada por los libros quinto, sexto y séptimo exponen la anticipación y prefiguración de la Divinidad en Agustín, quien comienza a volver a Ella. Se trata de un movimiento, lento primero, más intenso después, de recuperación de los motivos ternarios auténticos (Flórez, 2008: 87). El eje temático de esta sección es la salida del pecado por parte de Agustín y su reconocimiento gradual de la presencia de Dios en su vida.

A lo largo de su camino, Agustín va liberándose progresivamente de las cadenas de las «tres concupiscencias» que lo habían apresado durante su etapa de errancia. Esta liberación es instantánea en tanto que proviene de la gracia de Dios. No obstante, al operar sobre un ser humano va reconociéndose a través de un proceso paulatino en el que Agustín se desprende de los deseos y pasiones que lo mantenían alejado de sí mismo, en donde siempre había estado la Verdad divina. A medida que avanza en su viaje de autoconocimiento, reconoce cada vez más la intervención amorosa de Dios y de la Iglesia Cristiana.

Libro V

La narrativa del libro quinto presenta un dinamismo sorprendente. Luego de que el libro cuarto concluyera con la manifestación del paupérrimo escenario de perversidad en el que Agustín se encontraba a causa de sus muchos pecados, ahora, se comienza a exponer la manera en que este pecador emprende su trayecto de regreso a la casa del Padre. El libro quinto, entonces, presenta la sima de la condición de extravío de Agustín, al tiempo que el comienzo de un largo camino de retorno a sí mismo y a Dios. El primer asunto que observamos en el libro es el constante desplazamiento de Agustín, alejándose cada vez más de Tagaste, su ciudad natal. Aunque con anterioridad —en el periodo de estudios y en el comienzo de sus labores como réthor— ya se había desplazado a Cartago, ahora desde esta capital cultural dirige su marcha a otro continente.

En el año 383 E.C., el joven africano viajó a Roma con la esperanza de encontrar un mejor ambiente para seguir ejerciendo su profesión como maestro de retórica. Allí vive un año y se traslada a Milán, centro intelectual, aristocrático y, además, residencia del emperador (Di Berardino, 2001: 892-893). Si bien dichos desplazamientos hacen referencia a los lugares particulares en los que vive Agustín, esta lejanía paulatina de Tagaste podemos interpretarla como una expresión más de su alejamiento de Dios. Ya en los libros anteriores se ha explicitado que —por el pecado— Agustín abandonó su «patria espiritual». Además, se subrayó que la raíz de su pecado era el desenfreno de la concupiscencia en sus tres géneros. Ahora, en este libro quinto, se presenta el alejamiento de la «patria terrenal» en el trayecto por tres ciudades: Cartago, Roma y Milán. Aunque esta interpretación puede parecer un poco forzada, algunos pasajes anteriores a este libro posibilitan esta consideración

respecto del alejamiento exterior de Agustín como reflejo de su alejamiento interior.

Recordemos que en el libro primero Agustín afirma que al no amar a Dios, se alejaba (*Conf.*, 1.13.21), porque no es con los pies del cuerpo ni recorriendo distancias como el ser humano se acerca o se aleja de Dios, sino que se debe al modo en que se busca colmar los anhelos de «ser, saber, querer» (Flórez, 2008: 88-89). Además, se concluye que el estar enceguecido en placeres libidinosos es lo mismo que estar lejos del rostro de Dios (*Conf.*, 1.18.28). En el libro segundo Agustín confiesa que se encuentra lejos, desterrado de las delicias de la casa de Dios (*Conf.*, 2.2.4). También, reconoce que este alejamiento es consecuencia del buscar, movido por una soberbia abyección y una inquieta laxitud, las semillas estériles de dolores (*Conf.*, 2.2.2).

Asimismo, en el libro tercero Agustín hace alusión a la parábola del hijo pródigo y exclama: «¡Oh, y qué lejos, sí, y qué lejos peregrinaba fuera de ti, privado hasta de las bellotas de los puercos que yo apacentaba con ellas!» (*Conf.*, 3.6.11). Por otro lado, en el libro cuarto se vuelve a concluir que el pecado es consecuencia de haberse marchado a la región lejana en la que habitan las tres concupiscencias (*Conf.*, 4.16.30). Finalizando el libro, se manifiesta la necesidad que tiene todo pecador de volver a la casa del Padre, «porque de allí hemos venido y, aunque ausentes nosotros de allí, no por eso se derrumba nuestra casa, tu eternidad» (*Conf.*, 4.16.31).

Ahora bien, como el paulatino alejamiento desencadenó una enfermedad en el alma de Agustín. El punto de inflexión del quinto libro enfatiza en la simbología de dicha enfermedad de una manera muy particular. En uno de los primeros párrafos del libro se afirma que los inquietos pecadores son castigados con la enfermedad por haber rechazado la blandura de Dios, ofendido su santidad y caído

en sus rigores (*Conf.*, 5.2.2). En otras palabras, la enfermedad es la consecuencia de caer en la perversidad del pecado, al rechazar y ofender a Dios. En este contexto, nuevamente observamos una correspondencia entre lo físico y lo espiritual. El fuerte azote de una dolencia corporal que padece Agustín justo cuando llega a Roma (*Conf.*, 5.9.16) es una directa manifestación física de la enfermedad que también tiene en su alma. El joven réthor se encontraba enfermo en el cuerpo y en el alma, restableciendo Dios su salud corporal como un anticipo de la futura salud que alcanzará en su alma (*Conf.*, 5.10.18).

Hay otro detalle que es decisivo en el proceso de retorno a Dios de Agustín, a saber, el encuentro con dos obispos, uno maniqueo y otro católico. El lugar en el cual ocurre el encuentro con cada obispo expone una clave hermenéutica fundamental,[2] pues cada territorio, implícitamente, representa un estado particular del alma del joven profesor de retórica. Por un lado, a Fausto, el obispo maniqueo, lo conoce en Cartago, ciudad del placer, en la que había alcanzado el máximo descendimiento en el abismo del pecado. Por otro lado, al obispo Ambrosio lo conoce en Milán —ciudad imperial— y en donde dos años después se convertirá al cristianismo. Por ende, metonímicamente, Cartago alude al pecado y Milán a la gracia de la conversión. Así, la primera ciudad representa el momento de la contra-afirmación de Dios y, la segunda, el comienzo de la afirmación del ser humano en Dios.

Del encuentro con ambos obispos, surge una conclusión importantísima, formada por dos afirmaciones. Primero, Agustín reconoce que mientras Fausto erra entre las fábulas maniqueas,

[2] Resulta oportuno aquí recordar una de las principales ideas que desarrolla Edward Schillebeeckx (1973) en su obra sobre teología hermenéutica: «la experiencia de nuestro existir en el mundo debe conferir sentido y realidad a nuestro hablar teológico» (p. 19).

Ambrosio enseña saludablemente la salud eterna (*Conf.*, 5.13.23). Segundo, que a pesar del impacto que causó Ambrosio en su vida, la secta maniquea aún no era vencida por la religión cristiana (*Conf.*, 5.14.24). Motivado por estas afirmaciones, Agustín se determina a abandonar la secta maniquea para introducirse en una suerte de escepticismo moderado, alejándose hasta de algunos filósofos a los que tampoco debía encomendar la curación de su alma, por no hallarse en ellos el nombre de Cristo (*Conf.*, 5.14.25). También se determina a permanecer como catecúmeno en la Iglesia Cristiana —de la que formaban parte sus padres— hasta que encuentre un camino por donde dirigir con acierto sus pasos (*Conf.*, 5.14.25).

La narrativa que hace Agustín del encuentro con Ambrosio —hombre de Dios— tiene una característica esencial y que una lectura superflua podría pasar por alto. Agustín afirma que Ambrosio lo recibió paternalmente (*Conf.*, 5.13.23). Esta paternidad espiritual que Agustín empieza a descubrir en Ambrosio prefigura el futuro encuentro con su Padre Dios. La hospitalidad y la caridad que recibe Agustín de las manos del obispo de Milán no es otra cosa que el anticipo de la hospitalidad con la que su Padre Dios lo recibirá cuando retorne a casa. Sin duda, Ambrosio ayuda a que Agustín se «ponga en camino». Cristina Kaufmann (2004) —monja carmelita descalza y lectora de Agustín— explica en qué consiste, para el cristianismo, aquel «ponerse en camino»:

> «Ponernos en camino» como el hijo pródigo es salir de nuestros laberintos, de nuestras heridas o nuestro pecado, de nuestros recovecos del pasado y saltar hacia adelante sin ocultar o desconocer lo anterior. Ponerse en camino es también, como diría Santa Teresa, «entrar» en el castillo interior, dejar los arrabales de nuestra persona para ir hacia el reclamo fuerte de la Vida que nos habita. Ponerse en camino no es llegar (p. 28).

Empezando el libro quinto de las *Confessiones*, Agustín manifiesta el modo en que él puede retornar a Dios: «se levante hacia ti nuestra alma de su laxitud y pase a ti, su hacedor admirable, donde está la hartura y verdadera fortaleza» (*Conf.*, 5.1.1). Empero, ¿cómo levantarse del abismo del pecado? Agustín responde a esta cuestión de la siguiente manera:

> Conviértanse [*convertantur*], pues, y búsquente [*quaerant te*], porque no como ellos abandonaron a su Creador así abandonas tú a tu criatura. Conviértanse, y al punto estarás tú allí en sus corazones, en los corazones de los que te confiesan, y se arrojan en ti, y lloran en tu seno a vista de sus caminos difíciles, y tú, fácil, enjugarás sus lágrimas (*Conf.*, 5.2.2).

Aunque el retorno a Dios solo ocurre cuando la Divinidad confiere gratuitamente su gracia, este proceso consiste —según el texto citado con anterioridad— primero, en convertirse; y, segundo, en emprender una búsqueda en otra dirección. Como se observará en los siguientes libros de las *Confessiones*, Agustín —de la mano de Ambrosio,— empezará a cambiar la orientación de su vida, su manera de ver el mundo y su búsqueda. De este modo, el objeto de su indagación ya no estará en los placeres del exterior —que lo habían conducido hacia el abismo— sino en su interior. La etimología del verbo *quaerere* —que significa tanto preguntar como buscar,— refleja el movimiento dinámico que se condensa en este asunto (Flórez, 2008: 11).

Libro VI

Avanzando en la anticipación y prefiguración de Dios, en el libro sexto se enfatiza en la importancia de los otros viandantes en esta peregrinación hacia la casa del Padre, dado que es a través de ellos que Dios va mostrando el camino que se debe seguir. La presencia

de la madre de Agustín en Milán, su testimonio de vida cristiana y la asidua escucha de los sermones catequéticos y apologéticos de Ambrosio, revelan la importancia de la dimensión comunitaria en la maduración de la experiencia cristiana de Agustín. El trato con su madre y con el obispo milanés lo motivan a descubrir una perspectiva de la Iglesia Cristiana muy diferente a la que los maniqueos describían (Sánchez, 2013: 140). Con esto, la *lumen fidei* se encendía en su corazón y la Iglesia Cristiana comenzaba a insinuarse como el espacio comunitario propio de la conversión (Flórez, 2008: 85).

Si bien Agustín manifiesta la manera en que su madre lo acompañaba espiritualmente a través de las fervorosas oraciones que elevaba a Dios, luego de unos meses de su estancia en Milán, ella también lo acompaña corporalmente en dicho lugar. La madre había alcanzado la curación de aquella grave enfermedad corporal que aquejaba a su hijo en sus primeros días en tierras milanesas y ahora estaba presente para acompañarlo en la mejoría de su alma. Esta referencia a la madre de Agustín como intercesora se asemeja a la perícopa del Evangelio de Lucas en la que se narra la resurrección del hijo de la viuda de Naím, luego de que ella intercediera ante Jesús por él (Lc 7, 11-17). Además, un detalle sobre el talante espiritual de esta gran mujer resalta en este libro sexto: ella es «consoladora de los marineros», pues, precisamente, aparece descrita con el título que se le ha atribuido a la Santísima Virgen María [*Stella maris*], a la Iglesia Cristiana y, en sumo grado, a Jesucristo. El Hijo de Dios acompañaba a sus discípulos en los viajes en barca (Mt 8, 23-27; Mc 4, 35-41; Lc 8, 22-25), les ayudaba en sus afanes y calmaba las tempestades (Mt 14,22-33; Mc 6, 47-52; Jn 6, 16-21).

De la misma manera, la madre de Agustín —en medio de las tormentas que padeció en el mar cuando viajaba a Milán— mostró su fortaleza animando a los marineros y a los tripulantes de la embarcación a mantener la calma y a confiar en que llegarían a puerto seguro, como Dios se lo había revelado (*Conf.*, 6.1.1). Asimismo, Mónica ayudará a calmar las tempestades que inquietan a su hijo: en primer lugar, ayudándolo a entrar en la barca, es decir, en la Iglesia; y, en segundo lugar, impulsándolo en su peregrinar hacia Dios. La fuerte experiencia de confianza en Dios que tiene la madre de Agustín será testimonio de que «sufrimos las olas, pero allí está Dios para socorrernos» (*Sermón* 75, 2). Por ello, en uno de sus sermones Agustín dirá que «la nave figuraba asimismo a la Iglesia. Y, en efecto, todo cristiano es templo de Dios, todo cristiano navega en su corazón y, si piensa rectamente, no naufraga» (*Sermón* 63, 1).

Agustín confiesa que su interés por relacionarse con Ambrosio comenzó a crecer al escuchar sus sermones y aunque intentaba acercarse a este obispo muy pocas veces lo lograba, pues las muchas obligaciones que tenía el jerarca de la Iglesia Cristiana hacían extremadamente difícil que tuviera tiempo de ocio (*Conf.*, 6.3.4). Esta consideración permite que presentemos un nuevo contraste entre la relación de Agustín con Fausto y con Ambrosio: Agustín se reunía en privado con el representante del maniqueísmo y así buscaba responder a sus inquietudes, pues en dicha religión solo los «elegidos» tenían acceso a la revelación. En cambio, en el cristianismo, el mensaje revelado es público y las dudas, los errores doctrinales y prejuicios que Agustín tenía se fueron superando gracias a la fuerza homilética del obispo de Milán.

El respeto y veneración hacia las Sagradas Escrituras que empieza a surgir en el catecúmeno Agustín resulta importantísimo, dado que

significa un paso grande y sólido en su peregrinaje ascensional hacia la casa del Padre. Este reconocimiento de la autoridad de las Escrituras es necesario porque en lo que allí está escrito se revela el camino verdadero, de manera profunda, clarísima y con lenguaje humilde (*Conf.*, 6.5.8):

> He aquí que ya no me parecen absurdas en las Escrituras las cosas que antes me lo parecían, pudiendo entenderse de otro modo y razonablemente. Fije, pues, los pies en aquella grada en que me colocaron mis padres hasta tanto que aparezca clara la verdad (*Conf.*, 6.11.18).

Como en los libros anteriores, en este libro sexto, Dios se presenta como el único médico que puede calmar las dolencias del corazón inquieto de Agustín, como el médico que sana a todos los que creen (*Conf.*, 6.4.6). No obstante, y por temor de caer nuevamente en una falsedad, Agustín sigue rehusándose a ser curado y se resiste al tratamiento de la fe. Así las cosas, Dios toma la iniciativa y, con la suavidad de su mano blandísima y misericordiosísima, comienza a sanar el corazón fragmentado de Agustín (*Conf.*, 6.5.7). Paradójicamente, este toque suave de la mano de Dios produce un tremendo dolor:

> Y tú la punzabas, Señor, en lo más dolorido de la herida, para que, dejadas todas las cosas, se convirtiese a ti, que estás sobre todas ellas y sin quien no existiría absolutamente ninguna; se convirtiese a ti, digo, y fuese curada (*Conf.*, 6.6.9).

Juan de la Cruz —en la explicación de su poema *Llama de Amor viva*— afirma que el verso «¡Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado!» hace referencia a la mano del piadoso y omnipotente Padre, que llaga para sanar y, con esto, mata en el ser humano aquello que lo tenía muerto, regalándole de su vida. Esta mano del Padre es su unigénito Hijo, Jesús; Él es el toque delicado con que Dios toca el

corazón, para cauterizarlo y llagarlo. Sin duda, se trata de un toque que es suave, porque la delicadeza del Hijo penetra sutilmente en la sustancia del alma y, tocándola delicadamente, la absorbe toda. Notemos que en esta consideración del Doctor místico se le da un papel protagónico al Hijo que ayuda a que nos percatemos del contexto cristológico en el que se encuentra Agustín, *ad portas* de la conversión.

Libro VII

El libro séptimo es el centro de las *Confessiones* y resulta fundamental en la comprensión de la conversión al cristianismo de Agustín. Esto da cuenta de la manera en que, entre una fuerte tensión entre neoplatonismo y cristianismo, se terminan de establecer las condiciones adecuadas para este momento crucial de su vida. Karlheinz Ruhstorfer (1998) —en su artículo sobre el libro séptimo de las *Confessiones* de San Agustín— afirma que «el séptimo libro de las *Confessiones* está exactamente en el medio de los trece libros y allí Agustín comienza a describir su conversión decisiva» (p. 283). Así, el movimiento de retorno al Padre, que se había empezado a exponer desde el libro quinto, encuentra su punto de inflexión en este libro séptimo (Flórez, 2008: 87): aquí se encuentra la región media de su salud [*media regio salutis meae*] (*Conf.*, 7.7.11). Los acontecimientos que se describen en este libro los ha vivido Agustín hacia el 386 E.C.

En los primeros párrafos de este libro séptimo, Agustín reconoce que desde aquel tiempo su concepción de Dios no estaba relacionada con la figura del cuerpo humano (*Conf.*, 7.1.1) y que, con toda su alma, creía, sin saber de dónde ni cómo, que Dios era incorruptible, inviolable e inconmutable. Sin embargo, estas concepciones y creencias se enfrentaban al enjambre de inmundicia,

que revoloteaba y oscurecía su mente, y que, principalmente, era consecuencia de la recepción de aquellas doctrinas erróneas de los maniqueos que habían logrado desviar su comprensión ontológica hacia el materialismo. Con esto, la comprensión de la existencia no se le hacía posible sino en términos espaciales-locativos. Así, Agustín afirma que había concebido a Dios como una substancia material extendida y quizás infinitamente difusa. El problema fundamental que se tiene con esta concepción de la materialidad de Dios es que dicha consideración implicaba la divisibilidad de Dios (*Conf.*, 7.1.1, 7.3.5). No obstante, Agustín recuerda que gracias al argumento de Nebridio las doctrinas de los maniqueos perdieron su crédito y resultaron abominables. El argumento de Nebridio es el siguiente: «¿Qué podía hacer contra ti aquella no sé qué raza de tinieblas que los maniqueos suelen oponer como una masa contraria a ti, si tú no hubieras querido pelear contra ella?» (*Conf.*, 7.2.3).

Ahora bien, mediante la lectura de algunos libros de los platónicos y del catecumenado en la Iglesia Cristiana Agustín llega a transformar su concepción de Dios. Esta «nueva» concepción es condensada por Lewis Ayres y Michel R. Barnes (2001) en cinco aspectos interrelacionados e inseparables.

Primero, Agustín comprende que Dios es la «luz» de la verdad misma, y que Dios es inmaterial, eterno, omnipresente e indivisible; que Dios es la fuente de todas las perfecciones y de toda verdad.

Segundo, Agustín se da cuenta que Dios es distinto de todo y, sin embargo, llama y atrae todas las cosas hacia la verdad mediante una providencia benevolente.

Tercero, Agustín reconoce que Dios es el Ser mismo; que la verdad misma es idéntica con la fuente real de toda la existencia y,

por tanto, la incorporeidad y la infinitud de la verdad misma no significa que Dios es la nada (*Conf.,* 7.10.16).

Cuarto, Agustín descubre que todas las cosas —que no son ellas mismas el ser— existen tan sólo por participación en Dios y mediante el don de ser que reciben de Dios; por eso, él mismo afirma: «si no permanezco en Él, tampoco podré permanecer en mí» (*Conf.,* 7.11.17).

Por último, Agustín se da cuenta de la relación paradójica entre el alma y Dios: de un lado, el alma es inmaterial, está por encima de la realidad material del cuerpo, y cuando se descubre que el alma es así esta señala hacia la naturaleza de Dios; de otro lado, el alma sigue siendo mudable y revela una realidad incomparable e infinita, cierta proporción de la «luz» divina (Ayres y Barnes, 2001: 411-412).

El reconocimiento de que la incorruptibilidad de Dios significa que nada puede oponerse a Él suscita en Agustín el replanteamiento de la cuestión sobre el origen del mal (Starnes, 1990: 174). Si no hay nada más que Dios y su creación, ¿de dónde viene el mal?, ¿cuál es su causa? Estas son las preguntas a las que Agustín se enfrenta. Sin embargo, está seguro de que los maniqueos no tenían razón cuando enseñaban que el mal era una sustancia separada (*Conf.,* 7.3.4). Si bien Agustín no tenía suficientemente claro cuál era la causa u origen del mal, ya había oído que el libre albedrío de la voluntad [*liberum voluntatis arbitrium*] era la causa del mal. Así, afirma que veía tan claro que tenía voluntad, como que vivía; y que cuando quería o no quería alguna cosa era él el que la quería o no, y no otro ser (*Conf.,* 7.4.5).

Entonces, ¿qué es lo que no lo satisfacía de esta consideración? No parece haber sido un punto concreto, sino que el torbellino de

cuestionamientos sobre el origen de la mala voluntad lo tenía intranquilo e indeciso:

> ¿Quién me ha hecho a mí? ¿Acaso no ha sido Dios, que es no sólo bueno, sino la misma bondad? ¿De dónde, pues, me ha venido el querer el mal y no querer el bien? ¿Es acaso para que yo sufra las penas merecidas? ¿Quién depositó esto en mí y sembró en mi alma esta semilla de amargura, siendo hechura exclusiva de mi dulcísimo Dios? Si el diablo es el autor, ¿de dónde procede el diablo? Y si éste de ángel bueno se ha hecho diablo por su mala voluntad, ¿de dónde le viene a él la mala voluntad por la que es demonio, siendo todo él hechura de un creador buenísimo? (*Conf.,* 7.3.5).

Con tales inquietudes Agustín revolvía su pecho sin encontrar la verdad que le diera el descanso que anhelaba; buscaba el origen del mal, pero lo buscaba mal. No obstante, notamos que hay un gran avance en el ascenso hacia la verdad: el corazón de Agustín, de modo estable, se afincaba en la Iglesia Cristiana y no la abandonaba, sino que antes cada día se empapaba más y más de su doctrina (*Conf.,* 7.5.7). Esta cercanía a la Iglesia Cristiana resulta crucial en el camino de conversión que Agustín ha emprendido, pues en ella logra poner a salvo aquellas verdades que, poco a poco, empiezan a calar en lo profundo de su corazón y calman las olas de sus razonamientos, encendiendo todo su ser en deseos de encontrar el verdadero origen del mal (*Conf.,* 7.7.11). Esta no es una pregunta que pudiera dejar a un lado para examinarla en una fecha posterior.

Al respecto, Colin Starnes (1990: 180) enfatiza que, si bien Agustín estaba seguro de que la causa de sus malas acciones no podía residir en la materia, y por eso había sido liberado de la astrología, todavía era incapaz de encontrar respuesta a sus preguntas sobre el origen del mal: «y busqué la causa del mal, pero no había solución». Su tormento era intenso, pues esta no era una

cuestión que pudiera dejar de lado para examinarla en una fecha posterior. Así, sin encontrar una respuesta, sabía que no conocía la verdad, mientras que al mismo tiempo temía que en cualquier instante pudiera morir y no estaba para nada seguro de que si esto sucedía le iría bien.

La cuestión del mal empieza a resolverse cuando se concibe como privación del bien [*privatio boni*]. El argumento podemos resumirlo del siguiente modo: (i) todo cuanto es una substancia es un bien; (ii) no es posible que el mal sea un bien; por lo tanto, (iii) el mal no es una substancia y lo que se llama mal es la privación del bien. Así, pues, como señala Étienne Gilson, el mal no tiene una causa positiva, sino sólo una causa privativa. El mal es la carencia de un bien debido, como puede ser la ceguera en un ser humano. Una naturaleza no corrupta sería totalmente buena, pero aún corrupta sigue siendo buena en tanto que naturaleza:

> Esta relación del mal con el bien en un sujeto se expresa diciendo que el mal es una privación. Es, en efecto, la privación de un bien que el sujeto debería poseer, una falta de ser que él debería ser y, por consiguiente, una pura nada (Gilson, 1949: 186).

Ya establecidas las condiciones favorables para la conversión, el séptimo libro expone la lucha de Agustín en contra del hábito de sus concupiscencias, con el propósito de librarse de las ataduras con que estaba aprisionado. También, en este libro, Agustín reconoce su entrega total a la autoridad de Cristo, su Principio. Esta tesis volverá a surgir en el libro decimocuarto del *De Civitate Dei*, en donde Agustín afirma que el mal no tiene un principio material, sino que consiste en el apartarse de la voluntad de aquello que es su Único Principio. Así, el mal consiste en una voluntad mal dirigida que no se inclina hacia lo que le es más propio, su ser, su bien y su verdad,

sino que se aleja de ello volviéndose a sí misma, que, fuera de su fundamento, no es nada. El mal es una mala voluntad, y es por esto por lo que, si se busca la causa eficiente de esta mala voluntad, no se encuentra; la mala voluntad es una deficiencia: «[q]ue nadie busque, por tanto, una causa eficiente de la mala voluntad. No es eficiente, sino deficiente. Es como si alguien quisiera ver las tinieblas u oír el silencio» (*Civ. Dei*, 12, 7).

Aunado con lo anterior, observamos que tras una larga cadena de argumentos y experiencias —trascendencia intelectual, ascenso personal, definición de la felicidad, entre otros aspectos— se aborda sin esfuerzo la siguiente reflexión sobre el mal:

> Comprendí que son buenas las cosas que se corrompen, las cuales no podrían corromperse en caso de que fueran buenas en grado sumo. Tampoco podrían corromperse si no fuesen buenas. (…) Y el mal, cuyos orígenes andaba investigando, no es una sustancia, porque si fuera una sustancia sería un bien (*Conf.*, 7.12.18).

Avanzando con la narrativa confesional, notamos que antes de que Agustín dé cuenta de su «conversión intelectual», traza una distinción radical entre soberbia [*superbia*] y humildad [*humilitas*] para indicar que su actitud hacia Dios es la cuestión más importante (Vaught, 2004: 37; Bauman, 2020: 214-217). Es precisamente en esta parte del libro séptimo, en el «centro» del centro, en la que Dios se revela a los ojos de Agustín. Sin embargo, se enfatiza en que Dios resiste a los soberbios y da gracia a los humildes (*Conf.*, 7.9.13). Según algunos estudiosos la obra confesional agustiniana, este libro séptimo es uno de los libros más estudiados, especialmente por encontrarse en él una suerte de conversión intelectual de Agustín, fruto del encuentro con los libros platónicos (Van Fleteren, 2001: 308-311), pues en el momento en que él descubre estos libros logra

disipar las dudas y los malentendidos causados, sobre todo, por el maniqueísmo.

No obstante, y con el fin de precisar mejor la relación de Agustín con los *libri platonicorum*, debemos afirmar que la lectura que él hace de estos libros, si bien resulta ser de gran importancia, *no* debe presentarse simplemente como una suerte de conversión, ni mucho menos de una «conversión intelectual» (Santos Meza y Unger, 2020: 201). Observemos que el hecho de que estas obras caigan en manos de Agustín gracias a «un hombre hinchado con monstruosísima soberbia» [*hominem immanissimo tyfo turgidum*] (*Conf.*, 7.9.13) deja ver que para él no sólo este hombre sino los libros mismos *no* constituyen un camino adecuado de acceso a la verdad. Asimismo, este acercamiento a la filosofía de los platónicos simboliza los alcances limitados de la mente humana. Los filósofos —y particularmente los platónicos— son considerados como los sabios del mundo, pero también representan la soberbia propia del ser humano que cree que puede alcanzar la verdad sin ningún tipo de ayuda (Sánchez, 2013: 58-59).

El contraste entre soberbia y humildad, asumido como criterio hermenéutico, señala las limitaciones del platonismo como una forma de acercarse a la relación entre Dios y el alma, y llama la atención sobre la actitud que deben tener quienes busquen participar en ella (Vaught, 2004: 38). Sin embargo, el platonismo y el cristianismo comparten un grupo de presuposiciones filosóficas importantes. Agustín no sólo siente fascinación por las obras de los platónicos porque presentan la sabiduría que predominaba en el ambiente intelectual milanés y que era tenida en alta estima por el obispo Ambrosio, sino porque en ellas encuentra términos comunes con la fe que había sido puesta en su corazón (Sánchez, 2013: 59). Por ejemplo, en los libros de los platónicos Agustín encuentra

pasajes del prólogo del Evangelio de San Juan, y allí lee que la vida se encuentra en la Palabra de Dios, que esta vida es la luz de la humanidad y que, si bien la luz brillaba en la oscuridad, dicha oscuridad no la comprendía (*Conf.*, 7.9.13). Pero Agustín, con la intención de mostrar las diferencias radicales entre el neoplatonismo y el cristianismo, agrega aquellos versículos que no se encuentran presentes en los textos neoplatónicos y que suprimen el carácter humilde y kenótico de la encarnación del Hijo.

El himno cristológico de San Pablo señala que «Cristo, a pesar de su condición divina, no hizo alarde de su categoría de Dios; al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, pasando por uno de tantos» (Flp 2, 6-7). Esta caracterización del Hijo resulta radicalmente opuesta a la de los lectores de los *libri platonicorum*. Vaught (2004: 40) puntualiza en la importancia de la encarnación y la humillación a las que se refiere este pasaje paulino, pues estos son elementos cruciales en la conversión de Agustín al cristianismo; y es sólo al prestar atención a ambos elementos que comprendemos la «nueva prenda» que Agustín se pondrá en el libro octavo de las *Confessiones*.

Siguiendo con este orden de ideas, es oportuno señalar que la discrepancia entre las actitudes de los platónicos y las de Cristo tiene notables implicaciones, tanto teóricas como prácticas. Aquellos filósofos no comprenden que el Dios que anhelan ver y escuchar les ha hablado en su Hijo y se ha abajado a la debilidad del intelecto humano. Enfrascados en su soberbia, sus corazones se oscurecen porque no pueden glorificar y agradecer al Creador por permitir que la Palabra divina redima sus voluntades caídas. El error principal de los platónicos está relacionado con una incapacidad para comprender que la Palabra de Dios se dirige tanto a sus intelectos como a sus voluntades, y por esto Agustín reflexiona

sobre el pecado y su presencia insidiosa en ambas realidades (Vaught, 2004: 41).

La visión mística platónica en la que Agustín participa es, al mismo tiempo, un episodio existencial e intelectual (Vaught, 2004: 25). Desde el punto de vista existencial, la lectura de estos libros le permite ascender, a través de una «escalera neoplatónica», de lo visible a lo invisible, y ver una luz inconmutable que lo llama desde lejos (*Conf.*, 7.10.16). Vaught aclara que en la medida en que Agustín es un ser en quien la imagen de Dios no ha sido borrada, tiene acceso a la luz inmutable. No obstante, debido a que también es un ser que se ha alejado de Dios, Dios «le habla» desde la distancia, sugiriéndole que no podrá mantener su visión hasta que esté completamente desarrollado (Vaught, 2004: 43).

Esta etapa de la visión platónica requiere una reflexión cuidadosa. En primer lugar, observemos que, cuando Agustín se vuelve hacia adentro, su visión de la luz presupone una comunidad platónica. No obstante, este contexto espacial es contrarrestado por el hecho de que también participa en una relación íntima con Dios que no involucra directamente a esta comunidad. Al hacerlo, trasciende el espacio y el tiempo, y se encuentra con Dios a lo largo del eje vertical de la experiencia.

Notemos, en segundo lugar, que desde el punto de vista intelectual esta misma experiencia lo ayuda a comprender por qué una sustancia espiritual no puede concebirse en términos espacio-temporales. Le enseña que el discurso figurativo es necesario para acceder a Dios, convenciéndolo, con esto, de que el mal que teme no es una sustancia y que la corrupción es tanto una privación del bien como una perversión de la voluntad. Sin duda, esta visión es un elemento crucial en la confirmación de su respuesta al problema del mal, dado que Agustín no resuelve su pesquisa sobre mal como un

enigma filosófico. Al contrario, la ubica en la esfera de la corrupción y la incorruptibilidad y nota que hay algo incorruptible para ser visto, escucha a Dios llamándolo desde lejos y comienza a resolver el problema del mal sobre la base de esta experiencia mística (*Conf.*, 7.10.16).

Como apreciamos, Agustín encuentra en aquellos libros de los platónicos una invitación a la interioridad y este es un gran avance, pues hasta entonces él había centrado su búsqueda de respuestas en la esfera de lo sensible y en las imágenes que de ello se podía hacer en la mente. Sin duda, como afirma Flórez (2004), la humanidad puede llegar a esclarecer los misterios más profundos, pero esto no puede lograrse por medio de los sentidos o volcándose sobre los objetos materiales, sino «adentrándose en sí mismo, pues en su espíritu residen ciertos vestigios de aquellas verdades inconmutables» (p. 58). Sobre aquellos elementos que encuentra en las obras de los platónicos y que se alejaban de la comprensión cristiana, Agustín afirma que «no» se los comió (*Conf.*, 7.9.15), puesto que en ellos no encontraba,

> el rostro de esta piedad, ni las lágrimas de la confesión, ni tu sacrificio, el espíritu atribulado y el corazón contrito y humillado, ni la salud del pueblo, ni la ciudad desposada, ni las arras del Espíritu Santo, ni el cáliz de nuestra salud (*Conf.*, 7.21.27).

Aunque es gracias a estos libros que llega a Agustín una nueva doctrina que le permite desengañarse, a través de ellos crece en su ser una dañina soberbia. Por este motivo, luego de leer a los platónicos, y de tener aquella visión mística con la que logra superar muchas de sus inquietudes y problemas, comprende que necesita un mediador entre Dios y el alma, Cristo. En sus palabras:

> Y buscaba yo el medio de adquirir la fortaleza que me hiciese idóneo para gozarte; ni había de hallarla sino abrazándome con el Mediador entre Dios y los humanos, el hombre Cristo Jesús, que es sobre todas las cosas Dios bendito por los siglos el cual clama y dice: Yo soy el camino, la verdad y la vida, y el alimento mezclado con carne (que yo no tenía fuerzas para tomar), por haberse hecho el Verbo carne, a fin de que fuese amamantada nuestra infancia por la Sabiduría, por la cual creaste todas las cosas (*Conf.*, 7.18.24).

Por el misterio de la encarnación, el Hijo se convierte en mediador, en el punto medio entre Dios y el alma. Como Agustín lo entiende, la encarnación es una medida de emergencia, necesaria por el hecho de que, al estar alejado de Dios tanto intelectual como volitivamente, no puede regresar al Padre a menos que Cristo tome sobre sus hombros su condición fragmentada, su corazón herido por el pecado. Cristo es el que levanta y atrae a todos la humanidad hacia el Padre (*Conf.*, 7.18.24).

V

Encuentro y memoria

Después de un largo período de errancia —marcado por su alejamiento de Dios y el desconocimiento de su propio ser— Agustín comienza a acercarse progresivamente al Camino del cual se había apartado debido al desbordamiento de la triple concupiscencia, no tanto por voluntad propia como por gracia divina.

En el libro octavo, Agustín toma la decisión, no sin luchar con su propia voluntad aún desordenada, de abandonar las ambiciones mundanas para quedarse con «la perla de gran valor». En este acto de conversión a Cristo, empieza a descubrir paulatinamente la Belleza de Dios, tan antigua y tan nueva, una belleza que cantara solemnemente en el libro décimo, valiéndose de un magistral examen que lo lleva a hacer memoria de su propio devenir.

Este proceso de conversión no solo marca un alejamiento de los deseos terrenales, sino también un acercamiento profundo y consciente a la Divinidad, revelando la transformación interior de Agustín y su reconocimiento de la presencia constante y amorosa de Dios en su vida.

Libro VIII

El libro octavo es el más dramático y lleno de patetismo de las *Confessiones* de San Agustín, pues se encuentra el relato de la

dolorosa decisión de renunciar a todas las ambiciones mundanas (Catapano, 2010: 129), la lucha contra las concupiscencias y la impotencia de un varón que quiere decidirse por el bien, pero que aún no cuenta con la fuerza necesaria para tomar tal determinación. El camino de retorno de Agustín a la patria celestial ha estado marcado por pasos obligados, complejos y dolorosos (Trapè, 2002: 56). Sin embargo, las experiencias que vivió en su acercamiento a Cristo nunca fueron tan intensas como la que ocurre en el huertecillo de Milán.

Notemos que el punto de inflexión expuesto en el libro séptimo mostraba cómo se había comenzado a gestar un cambio en Agustín, pues, abandonando definitivamente el maniqueísmo, rompía con sus prejuicios y aceptaba una nueva interpretación de la Sagrada Escritura. Ahora —como progreso notable de la afirmación de Dios en el ser humano— este libro octavo presenta varias figuras de personas con los que Agustín se siente identificado y confrontado, especialmente, con el hecho de no poder determinarse a dejar atrás la vida del mundo para convertirse y adoptar la vida cristiana, como ellos.

Sin embargo, y luego de una lucha desgarradora, recibirá aquella anhelada gracia de la conversión, dado que en aquel huertecillo de Milán se configura el nuevo modo de vida de Agustín, pues se revela la luz de Cristo, se disipan las tinieblas y, por fin, comienza a descansar su inquieto corazón. Tres momentos nos marcan el dramático itinerario que se expone en la narrativa de este libro: el encuentro de Agustín con Simpliciano y Ponticiano; el acontecimiento del huertecillo de Milán; y, por último, el alegre encuentro con la madre.

Los encuentros con Simpliciano, primero, y Ponticiano, después, ayudarán a que Agustín ascienda en su acercamiento gradual a la fe

cristiana, pues ellos le presentarán algunas historias de cristianos ejemplares, que exhiben un orden envidiable en sus vidas al ser auténticos seguidores de Jesús (Burrel, 2004: 247).

Luego del encuentro con el obispo Ambrosio y de la lectura de los libros de los platónicos, Agustín conocerá a Simpliciano. Este hombre era un sacerdote veterano que ayudaba al obispo de Milán en los quehaceres del ministerio, especialmente en la celebración del sacramento bautismal. Había sido enviado desde Roma a instruir a Ambrosio en el conocimiento de la Sagrada Escritura y la Patrística. Ahora bien, se debe afirmar que —aunque Simpliciano comunicará varios testimonios de conversiones que él conocía— su propia vida resulta ser un gran testimonio para Agustín. Este sacerdote era conocido por su carácter amable y bondadoso, era un buen siervo de Dios el que brillaba la gracia. Además, desde muy temprana edad, se había determinado a llevar una vida devotísima (*Conf.*, 8.1.1).

Esta admiración y respeto por Simpliciano hacen que Agustín tome la decisión de dirigirse hacia él para buscar respuesta a sus inquietudes y orientación en su camino de fe. La narrativa de este encuentro con Simpliciano expone varios asuntos que ameritan un detenimiento prolijo. En primer lugar, se enfatiza en la actitud penitencial de Agustín, puesto que lo primero que hace cuando llega a donde este sacerdote es contarle acerca de su errancia y su pecado (*Conf.*, 8.2.3). En segundo lugar, se recuerda que los libros de los platónicos que Agustín leyó habían sido traducidos al latín por Mario Victorino. En tercer lugar, se afirma que es precisamente desde la figura de este réthor romano que Simpliciano comienza a exhortar a Agustín a vivir la humildad de Cristo.

El anciano sacerdote —animado por las conversaciones que había tenido con Agustín— decide contarle la historia de Victorino,

hombre africano, brillante maestro de retórica y traductor de las obras de Plotino y de otros platónicos al latín (Brown, 2001: 96). Este réthor africano fue conocido en todo el Imperio Romano por su habilidad con la palabra de tal modo que estando aún vivo se le erigió una estatua en el foro. Se trataba de un doctísimo hombre de una avanzada edad que se hizo cristiano en secreto, puesto que sentía temor de ser cuestionado por su pasado pagano y por haber participado en innumerables ritos profanos. Simpliciano reprendía a Victorino por dicha actitud, pues resulta contradictorio que alguien que crea verdaderamente en Cristo no haga parte de la Iglesia Cristiana y se niegue a testimoniar su fe. Tal fue la exhortación de Simpliciano que un día Victorino se llenó de temor al considerar que —por el hecho de negar su fe públicamente— Cristo no lo reconocería el día del juicio (Lc 12, 9; Mc 8, 38). Por ello, tomó la decisión de empezar su catecumenado, de recibir el bautismo y, finalmente, de hacer profesión pública de su fe, con gran entereza, ante toda la comunidad eclesial (Flórez, 2004: 60).

Este testimonio enciende el corazón de Agustín en deseos de imitar la vida de Mario Victorino, pues anhela reorientar su vida por un nuevo camino que estaría determinado por la sabiduría. Como afirma Brown (2001), él se había convertido en un,

> entusiasta de la filosofía, pero una filosofía que había dejado de ser un platonismo enteramente independiente, que había sido fortificada de un modo altamente individual por las enseñanzas de San Pablo y que había llegado a identificarse, en un nivel mucho más profundo, con la religión tejida dentro de nuestros huesos cuando niño, esto es, con la sólida piedad católica de Mónica (p. 110).

La vida que Agustín deseaba alcanzar, entonces, era la de un filósofo, cristiano y bautizado. Sin embargo, para poder lograrlo le faltaba, todavía, dar un paso decisivo: renunciar a todo tipo de

relaciones sexuales [*vita coniugali*] y darle una nueva orientación a su carrera profesional. No obstante, el joven réthor aún no estaba dispuesto a renunciar a estos y algunos otros placeres y apegos mundanos. Seguía atado por los lazos de la concupiscencia, continuaba ambicionando riquezas, honores y mujeres, y por eso no logra comprometerse a recibir el bautismo y a vivir como un cristiano devoto. En este contexto, Agustín afirma:

> Poseía mi querer el enemigo, y de él había hecho una cadena con la que me tenía aprisionado. Porque de la voluntad perversa nace el apetito, y del apetito obedecido procede la costumbre, y de la costumbre no contradicha proviene la necesidad; y con estos a modo de anillos entrelazados entre sí –por lo que antes llamé cadena– me tenía aherrojado en dura esclavitud (*Conf.*, 8.5.10).

Así, pues, Agustín seguía preso de la voluntad carnal. Quería hacer el bien, pero sentía una fuerte inclinación a descender nuevamente al abismo del pecado (Rm 7, 19-25). Aquella «batalla interior» era continua y el hombre Agustín sentía que su alma no lograba descansar. Sin embargo, puede reconocer que esta situación provenía de él mismo, era consecuencia de su errar, pues queriendo había caído en la oscuridad que no quería. A puertas de ingresar en la Iglesia Cristiana, estaba bajo la pesadez del sueño, dulcemente oprimido por la carga del siglo [*sarcina saeculi*], cautivo bajo la ley del pecado (*Conf.*, 8.5.12).

Luego del encuentro con Simpliciano, Agustín continuó avanzando en su estudio de la Sagrada Escritura y en particular del apóstol Pablo. En medio del trajín cotidiano, ocurrió el segundo encuentro relatado en este libro octavo de las *Confessiones* (*Conf.*, 8.6.14). Agustín recibe en su casa a Ponticiano, un funcionario de la corte, africano, cristiano fiel y hombre de oración. De los detalles preliminares a la conversación que ocurre en este encuentro nos

llama la atención por cuatro razones. En primer lugar, se enfatiza que Ponticiano llega sin causa alguna, repentinamente, sin una visita agendada. En segundo lugar, que la conversación comienza a fluir luego de que este funcionario de la corte fija su atención en el códice que se encontraba sobre la mesa de juegos. En tercer lugar, que este códice resulta tener por autor a San Pablo. Finalmente, y en cuarto lugar, Agustín le manifiesta a Ponticiano el interés y la máxima atención que ocupa la Sagrada Escritura en su vida.

De un lado, esta visita inesperada de Ponticiano, por los efectos que trae en la vida de Agustín, puede interpretarse como una muestra evidente de aquella fuerza renovadora que irrumpe en la vida de una persona y logra transformarla por completo. No obstante, debemos aclarar que esta fuerza renovadora no es precisamente Ponticiano, sino el Espíritu Santo, el cual actúa a través de este cristiano. En su obra *Lo inolvidable y lo inesperado,* Jean-Louis Chrétien (2002: 119) afirma que «lo repentino» sobrecoge a la persona sorprendiéndola, lo que propicia que el suceso se perciba como de origen extra-humano, pues escapa a cualquier previsión posible y se recibe como donación. De otro lado, la figura del códice tendrá una gran relevancia en esta parte del libro octavo. El itinerario hacia la sabiduría que Agustín había empezado hace más de trece años —cuando leyó el códice de Cicerón [*Hortensius*]— llega, por fin, a puerto seguro —al leer el códice paulino— luego de la conversación que tiene con Ponticiano.

Ahora bien, Ponticiano comienza a recordar la historia de Antonio —un hombre santo y fiel a la Iglesia Cristiana— que promovió la vida en los monasterios. Esta historia era completamente desconocida por Agustín y Alipio, a pesar de que a las afueras de Milán había uno de estos lugares monásticos (*Conf.*, 8.6.15). La narración de Ponticiano tuvo un giro y comenzó a

recordar algunos eventos que habían tenido lugar en la corte del emperador en Tréveris. En ellos, dos de sus compañeros cortesanos —que se encontraban caminando por los alrededores de la ciudad— hallaron una cabaña en donde vivían unas personas consagradas a Dios y allí descubrieron un códice que contenía la vida de San Antonio.

La lectura del pasaje en donde se presentaba a Antonio tomando la decisión de hacerse «amigo de Dios» cautivó de tal manera a estos dos cortesanos que inmediatamente optaron por dejar a sus esposas, cortar con cualquier esperanza terrena y seguir este mismo modo de vida. Estas historias tuvieron tal eficacia en Agustín que no encontró más excusas para continuar dilatando su profesión de fe y su ingreso a la Iglesia Cristiana:

> Narraba estas cosas Ponticiano y tú, Señor, mientras él hablaba, me volvías hacia mí mismo (…), poniéndome delante de mi rostro para que viese cuán feo era, cuan deforme y sórdido, cubierto de manchas y de úlceras. Me veía y me llenaba de horror, pero no tenía adónde huir de mí mismo. Y si intentaba apartar la vista de mí, con la narración que me hacía Ponticiano, de nuevo me volvías a enfrentar conmigo mismo y proyectabas mi imagen ante mis ojos para que descubriese mi iniquidad y la aborreciera. Bien la conocía, pero disimulaba, reprimía y olvidaba (*Conf.*, 8.7.16).

Desde los primeros años de su juventud —gracias a la lectura del *Hortensius*— el joven Agustín supo que la búsqueda de la sabiduría sería determinante en su vida. Sin embargo, las malas decisiones y las seductoras concupiscencias lo hicieron perder el rumbo y llegar a tierras lejanas, oscuras y pecaminosas. Aquel día —mientras escuchaba las narraciones de Ponticiano— Agustín peleaba una gran batalla en su «casa interior» [*interioris domus meae*], que tanto su espíritu como su rostro y su voz reflejaban tal contienda interior

(*Conf.*, 8.8.19). Empero, estaba muy cerca de pasar del desasosiego y la desilusión al descanso y a la paz, pues ya había sido revelada a su corazón una grandísima verdad y ahora él se la comunicaba a su amigo Alipio:

> ¿Qué es lo que nos pasa?, ¿qué es esto que has oído? Se levantan los ignorantes y arrebatan el cielo y nosotros con todo nuestro saber, faltos de corazón, ¡ved que nos revolcamos en la carne y en la sangre! ¿Es que, por ventura, con el pretexto de que nos han precedido, nos da vergüenza seguirlos y no nos la da en cambio el no seguirlos? (*Conf.*, 8.8.19).

Las historias que cuenta Ponticiano suscitan en Agustín toda una serie de emociones y sentimientos que lo mueven a no tener más excusas para volver hacia sí mismo, descubrir su iniquidad, aborrecerla y no postergar más su profesión de fe. Un momento que podemos ilustrar con la reflexión que expone el obispo Agustín en uno de sus sermones sobre la parábola del hijo pródigo (*Serm.* 112A, 4): «Al fin, tomó conciencia de dónde se encontraba, qué había perdido, a quién había ofendido y con quién había ido a dar. Y volvió a sí mismo».

En el movimiento de Agustín hacia su interior observamos también un cambio espacial, pues se pasa del lugar en donde había tenido el encuentro con el buen Ponticiano al huertecillo que tenía la posada en la que vivía. Se trata de un movimiento ocasionado por la contrición del corazón, por la «tormenta de su corazón» [*tumultus pectoris*]. En el huertecillo de aquella posada de Milán, la lucha del espíritu contra las apetencias desordenadas es intensa. En medio de aquella tormenta interior, Agustín comprende la diferencia entre «querer» y «poder» (*Conf.*, 8.8.20), pero sigue vacilando y temiendo dar el salto al cristianismo.

En este momento dramático el Agustín escritor presenta la figura de la Iglesia Cristiana que —mientras él lidiaba con su batalla— estaba animándolo a dar el paso de fe: «¿Por qué te apoyas en ti, que no puedes tenerte en pie? Arrójate en él, no temas, que él no se retirará para que caigas; arrójate seguro, que él te recibirá y sanará» (*Conf.*, 8.11.27). Él quería cambiar su vida, pero no podía por sus propias fuerzas. Por tal motivo, clamaba sollozante la vuelta del Señor y su auxilio en la lucha contra aquellos deseos contrarios e imploraba entre lágrimas la anhelada salud, no por sus méritos, sino por la gran misericordia de Dios.

Esta aflicción que vive Agustín es una manifestación directa de su trayecto de retorno. Es decir, de la transformación en la que el Espíritu cambia su modo de ser, pensar y actuar. En este cambio, se siente lo duro y laborioso que resulta replegarse desde la noche cerrada de los apetitos terrenales hasta la serenidad y tranquilidad de la luz divina (*En. in Ps.* 6, 5). En aquel pasaje de las *Enarrationes*, continúa diciendo Agustín:

> En tal coyuntura decimos: *Vuélvete, Señor*. Es decir, ayúdanos para que nuestro retorno sea completo, te halle dispuesto y te muestres como objeto de fruición de quienes te aman. Por eso, después de decir vuélvete, Señor, añadió: *Y libera mi alma*. Como si estuviera estancada entre las vacilaciones y titubeos de este mundo. Como si en esta operación de retorno se viera obligada a aguantar las punzadas de deseos desgarradores. Sálvame, por tu misericordia. Comprende que la sanación no es algo imputable a sus propios méritos, ya que en realidad el pecador y el transgresor de un precepto estipulado eran acreedores de un justo castigo. Sáname, pues, dice, no en atención a mis méritos, sino por tu misericordia (*En. in Ps.* 6, 5).

En medio de aquel desconsolado e impotente llanto, Agustín escucha la voz de unos niños que cantaban una y otra vez «*tolle lege,*

tolle lege» [toma y lee, toma y lee] (*Conf.*, 8.12.29). Inmediatamente, el semblante de Agustín cambia y se percata de que no conocía ningún cántico con esas palabras. Empero, lo que sí recuerda es el pasaje de la vida de San Antonio en el que este hombre se convertía gracias a que leyó la perícopa del Evangelio en la que Jesús invitaba a un joven a vender todas sus pertenencias y seguirlo (Mt 19, 21).

Agustín *interpreta* todo lo ocurrido como un precepto divino y diligentemente vuelve al lugar donde estaba el códice del Apóstol. Toma dicho códice y lee el primer pasaje que encuentra. Unas pocas líneas de la Epístola de San Pablo a los Romanos fueron suficientes para que Agustín disipara todas sus vacilaciones frente al orden del querer (*Conf.*, 8.12.29): «no en comilonas ni en embriagueces, no en lechos ni liviandades, no en contiendas ni emulaciones, antes vestíos del Señor Jesucristo y no os deis a la carne para satisfacer sus concupiscencias» (Rom 13, 13-14). Al cerrar el códice, toma la decisión radical de convertirse al cristianismo. Con este acontecimiento, queda señalado aquello que afirma M. Charles Boyer (1920): «es por el camino mostrado por las Escrituras por el que Agustín ha marchado hacia la conversión del corazón» (p. 126).

Es oportuno manifestar que la conversión consiste, sobre todo, en recuperar aquello que se había perdido. Agustín recibió las primeras directrices del camino de la fe de su madre desde su infancia. Ahora, cuando empieza a vivir su infancia en la fe, siguiendo el camino de iniciación sacramental, ella vuelve a estar presente para acompañarlo en la recuperación de la enseñanza cristiana. La conversión es, entonces, un punto de llegada y un punto de partida (Trapè, 2002: 81). Si bien Agustín había alcanzado la fe y la claridad que tanto anhelaba, ahora comienza el camino del aprendizaje y de maduración. Su nueva empresa consiste en empeñarse «en progresar cada día en el camino hacia Dios» (*Serm.*

16A, 13). Finalizando el libro octavo, Agustín y Alipio se dirigen a donde estaba la madre de Agustín. Ella se llena de gozo al enterarse de estas conversiones, en especial de la de su hijo, y canta victoria, pues ella desde hace varios años tenía la certeza de que un hijo de tales lágrimas no se perdería (*Conf.*, 3.12.21, 8.12.30). Las lágrimas de la madre que suplicaba la ayuda divina, en efecto, no fueron despreciadas por Dios. En aquel huertecillo, su hijo llegó a la *regula fidei*.

Luego del movimiento emocional y dramático del libro octavo, el libro noveno parece sorprendentemente restringido y extrañamente organizado (Fredriksen, 2012: 89; Conybeare, 2016: 30). No obstante, los acontecimientos de este libro noveno, aunque sean expuestos con aparente calma, son intensos, dado que son un fiel reflejo del periodo fuertemente emocional en la vida de Agustín. La narrativa de este libro trata sobre las enfermedades corporales de Agustín y su renuncia a las labores como profesor de retórica. Incluye las vacaciones vendimiales en Casiciaco, la recepción de la gracia bautismal, la persecución de Justina a la Iglesia de Milán. Asimismo habla de la institución de la liturgia ambrosiana, el milagro de los cuerpos incorruptos, las curaciones en la Basílica de Milán, el diálogo místico de una madre con su hijo y, por último, la enfermedad corporal y la pascua de la madre de Agustín. Estos acontecimientos marcan el comienzo del nuevo camino de Agustín (Fredriksen, 2012: 91), pues, en un sentido más profundo, este apartado de las *Confessiones* se centra en la exposición de la transición espiritual de la muerte a la vida, no sólo para Agustín, sino para todos aquellos que han sido sus compañeros en este proceso de conversión (Vaught, 2004: 105).

Libro IX

Los ocho libros anteriores —llamados «autobiográficos»— iluminan el modelo trinitario de Dios y del ser humano como «*imago Dei*». Pero, al haberse narrado la historia de la propia decadencia de Agustín —por sus diversos pecados— esta imagen trinitaria se mostró fracturada. En este noveno libro, el bautismo de Agustín representará la muerte a su antigua vida en el mundo y el comienzo de su nueva vida en la Iglesia Cristiana.

Notemos que el inicio orante de este libro recuerda el deseo de alabar a Dios con el que comienzan las *Confessiones*. En el libro primero Agustín se preguntaba si debía invocar a Dios o alabarlo y respondía que los que buscan a Dios lo encontrarán, y los que lo encuentran lo alabarán (*Conf.*, 1.1.1). Ahora, en este libro noveno —luego de haber encontrado a Dios dentro de sí— Agustín lo alaba con su corazón, su lengua y sus huesos, siendo consciente de que Dios es su claridad, riqueza y salud (*Conf.*, 9.1.1). Desde la conversión en el huertecillo de Milán, Agustín empieza un nuevo camino y, aunque todavía no formaba parte de la Iglesia Cristiana, ya tiene en su corazón el deseo de configurar su vida según la fe cristiana. Así, pues, no tarda en tomar la decisión de alejarse del «mercado de la charlatanería» [*ministerium linguae meae nundinis loquacitatis*] y de todo aquello que lo hiciera volver atrás (*Conf.*, 9.2.2).

De manera providencial, una enfermedad pulmonar lo motiva a retirarse de sus labores de réthor y, como ya había sido librado de las cadenas de la ambición, no le es difícil dejar tal profesión (*Conf.*, 9.2.4). Un amigo milanés —el gramático Verecundo— le ofrecerá su finca para que se recupere y descanse durante el tiempo de las fiestas de las vendimias (*Conf.*, 9.3.5). Como bien lo expresa Serge

Lancel (2002: 104), este es el periodo en el que el nuevo converso se permite a sí mismo recobrar el aliento entre la conversión y el bautismo. Es un tiempo para permitir que el polvo también se asiente. Es un tiempo, primero de descanso y luego de liberación de sus deberes, en el cual Agustín es aún el hombre de letras enamorado de la filosofía que le reveló dónde hallar a Dios. Como interpreta Karl Jaspers (1973: 477-478), Agustín no mantiene una insistencia en la investigación a pesar de la fe obtenida. Al contrario, gracias a su conversión, la actitud filosófica que siempre lo caracterizó alcanza nuevos niveles de profundidad, en cuanto recibe una orientación definitiva y plena.

Rus Cassiciacum fue el lugar en donde Agustín se preparó para recibir la gracia bautismal. Casiciaco (*Rus Cassiciacum*) era una finca que se encontraba muy posiblemente en las cercanías del actual Cassago Brianza, a unos 32 kilómetros al noreste de Milán, a mitad de camino entre Monza y Lecco. Este lugar se describe con las palabras del Salmo 67: «monte de Dios», «monte fértil», «monte abundante en quesos» y «monte pingüe». Para que comprendamos esta caracterización resulta acertado acudir a la exégesis que el obispo de Hipona expone en *En. in Ps.* 67, 22:

> ¿Qué monte debemos entender, como el monte de Dios, el monte fértil, monte de abundantes quesos, sino el mismo Cristo Señor, de quien dice el profeta Isaías (2,2) "en los últimos tiempos se manifestará el monte del Señor, asentado sobre la cumbre de montañas"? Es ése el monte de los quesos, *en atención a los niños que hay que nutrir con la gracia como con leche*; y el monte fértil, *para robustecerlos y enriquecerlos con la excelencia de los dones*; la misma leche, de la que se hace el queso, significa de modo admirable *la gracia*, ya que *mana de la exuberancia de las entrañas maternas*, y por una agradable condescendencia *se les da gratis a los niños*.

Los que entran a este monte no son escogidos por sus propios méritos o virtudes, sino que son elegidos entre los impíos para recibir el perdón de sus pecados. Esto mismo es lo que le ha sucedido al hombre Agustín. Por gracia de Dios ha sido llamado a formar parte del pueblo elegido, de la Iglesia Cristiana. En Casiciaco, sigue disponiendo su corazón para despojarse totalmente del «hombre viejo» y revestirse del «hombre nuevo» (Col 3, 9-10). Ahora bien, son bastante notorios los verbos que Agustín usa cuando hace memoria de los frutos de las experiencias vividas en Casiciaco: «domar», «allanar», «enderezar» y «suavizar». A través de estos verbos podemos vislumbrar el proceso de configuración interior que se gesta en aquel lugar (*Conf.*, 9.4.7).

Aunque en *Rus Cassiciacum* se dan varias discusiones filosóficas, Agustín y los que estaban con él se ejercitan, sobre todo, en la lectura de la Sagrada Escritura, en especial de los Salmos. Agustín estuvo con «su madre, su hijo, su hermano Navigio, sus amigos Alipio y Evodio, sus primos Lastidiano, Rústico y, Licencio y Trigencio, hijos de Romaniano» (Mandouze, 1982: 1117-1118; Zumkeller, 1986: 9; Sánchez, 2013: 66). Recordemos que en Casiciaco, Agustín escribió algunos libros disputando con los presentes —según la terminación: *De Beata Vita, Contra Academicos* y *De Ordine*— y consigo mismo en la presencia de Dios (*Soliloquia*): «*Libri disputati cum praesentibus et cum ipso me solo coram te*» [Libros discutidos con los presentes y conmigo mismo a solas ante ti] (Gentili, 1970: xiv).

A través de la proclamación del Salmo 4, el neófito Agustín siente cómo aquellas palabras calan en sus entrañas y obran con efectos saludables (*Conf.*, 9.4.8). Dieter Hattrup (2003: 196) afirma que Agustín lee el Salmo 4 y lo interpreta como disolviendo las cadenas del mundo, pues se ha alejado de la vanidad y participa en la paz del

bien. Este salmo suscita en Agustín el recuerdo de su condición pecadora, causando, al tiempo, sentimientos de terror y esperanza (*Conf.*, 9.4.9). El terror es resultado del dolor del recuerdo [*dolor recordationis*] y la esperanza del saberse iluminado —alcanzado por la luz de la gracia— y en camino hacia un nuevo nacimiento en las aguas bautismales. Además, la lectura lenta, consciente y pausada, de cada verso salmódico despierta en el corazón de Agustín la dimensión misionera y eclesial de su fe. Mientras proclama dicho salmo, piensa en los errores del maniqueísmo y en los «sordo-muertos» [*surdis mortuis*] que vagan lejos de la luz y de la verdad. Desea llevar aquella luz de la fe a los perdidos y mostrarles el Camino.

También, en aquellos días de retiro, Agustín descubre la fuerza de la oración comunitaria, puesto que alcanza la curación de un fuerte dolor de muelas por las plegarias de sus familiares y amigos. Este alivio llena de espanto y asombro a Agustín, dado que nunca le había ocurrido un acontecimiento semejante, y, ante este desvanecimiento del dolor, se regocija en la fe, alaba el nombre de Dios y queda profundamente impresionado con su providencia y poder (*Conf.*, 9.4.12). Aquí, nuevamente percibimos la potencia de la oración, como había ocurrido en la curación que Agustín alcanzó por la intercesión de su madre.

Ahora bien, a pesar de las experiencias que Agustín ha vivido, aún no está totalmente tranquilo, ya que no ha recibido el sacramento del bautismo. Frederick van Fleteren (2001: 312) enfatiza que el bautismo de Agustín recibe escasa atención en la narrativa de las *Confessiones* porque —como algunos han sugerido— para un hombre del siglo IV, los actos sacramentales debían ser practicados más que descritos. Según el espíritu de la Antigüedad, debemos agregar que los sacramentos —aunque eran públicos—

eran un misterio del que se guardaba silencio y reverencia. La etimología de la palabra griega μυστήριον nos muestra cómo, al provenir del verbo μύω, que significa «callar y cerrar los ojos», lo mistérico es inexplicable, indescriptible y reclama el secreto. Hay una idea en la Antigüedad de que esas cosas mistéricas no se comunican en las conversaciones del común.

Así que, terminado el tiempo de retiro en Casiciaco, le confiesa por escrito al obispo de Milán tanto sus antiguas caídas como su propósito de recibir el Sacramento (*Conf.*, 9.5.13). Ambrosio le pide que —como preparación— estudie el libro del profeta Isaías. Ante la dificultad de su comprensión, Agustín opta por dejarlo de lado y esperar a estar más familiarizado con la lengua de la Escritura. Hacia finales de febrero del año 387 E.C., Agustín, su hijo Adeodato y su gran amigo Alipio regresan a Milán para realizar la preparación pertinente y poder recibir, así, el sacramento del bautismo. Dicha preparación incluía —por parte del aspirante— un compromiso de completar su formación religiosa y poner en práctica los principios morales de la vida cristiana (Sánchez, 2013: 67).

Agustín ya se ha apartado de la senda de sus concupiscencias y preparado su corazón. Su hijo Adeodato —siendo adolescente— cuenta con un ingenio superior al de muchos hombres letrados. Su amigo Alipio se siente revestido de humildad y de una gran fuerza para domar su cuerpo. Vaught (2004: 117) enfatiza en la adolescencia de Adeodato, pues siendo adolescente es que Agustín roba peras con sus compañeros y cae en el pozo sin fondo del pecado. A diferencia de su padre, Adeodato ha podido entablar una discusión filosófica y se prepara para entrar en la Iglesia Cristiana. Además, resulta notorio que es la primera vez que Agustín menciona el nombre de su hijo en toda la narrativa de las *Confessiones*:

> [...] la visión alegre se empaña cuando Agustín mira a su hijo Adeodato, al que se menciona aquí por primera vez por su nombre. A él le dedicó una biografía muy reducida pero completa. Lo llama fruto del pecado, pero está encantado con la inusual bondad del muchacho (Hattrup, 2011: 412).

Dispuestos a «*renacer*» en las aguas del bautismo —siendo testimonios del poder de Dios para dar forma a todas sus deformidades (*Conf.*, 9.6.14)— Adeodato y Alipio entran a formar parte de la Iglesia Cristiana en la Solemne Vigilia Pascual del año 387 E.C., durante las primeras horas del Día de Resurrección. Dicha celebración pascual se llevó a cabo durante la noche del 24 de abril y el amanecer del 25 de abril del 387 E.C. (Flórez, 2004: 73). Con la recepción de la gracia bautismal, subraya Agustín, «huyó de nosotros el cuidado en que estábamos por nuestra vida pasada» (*Conf.*, 9.6.14). Este sacramento suscita una fuerza que es,

> [...] signo de la vida nueva, que comienza en el tiempo presente con el perdón de todos los pecados pasados y llegará a su plenitud en la resurrección de los muertos. Pues habéis sido consepultados con Cristo por el bautismo con vistas a la muerte, para que como Cristo resucitó de entre los muertos, así también vosotros caminéis en novedad de vid (*Sermón* 260A, 1).

Otro acontecimiento que aparece en la narrativa de este libro noveno de las *Confessiones* está relacionado con la persecución que padeció la Iglesia de Milán por parte de Justina, madre del emperador Valentiniano II y simpatizante de las doctrinas arrianas. Frente a esta persecución, Ambrosio instituye en la liturgia católica milanesa la costumbre de cantar al unísono himnos y salmos en la iglesia. Con estos cantos, se invitaba a reemplazar los gritos de lamentación con canciones de redención (Vaught, 2004: 118). La fuerza apostólica de la feligresía de Milán era tal que—en respuesta

a las amenazas— los creyentes vigilaban la iglesia, dispuestos a morir con su obispo (*Conf.*, 9.7.15). La madre de Agustín lideraba la defensa de la iglesia.

Ahora bien, en este tiempo Ambrosio recibe en una visión las indicaciones sobre el lugar en donde se encontraban los cuerpos incorruptos de los mártires Gervasio y Protasio (*Conf.*, 9.7.16). Los miembros de la feligresía los exhuman y con la confirmación de la incorruptibilidad de los cuerpos logran menguar la persecución de Justina, pues, mientras llevan en procesión los cuerpos encontrados hacia la basílica, ocurren varias sanaciones milagrosas de personas poseídas de espíritus inmundos y la recuperación de la visión de un hombre ciego, llamado Severo. Vaught (2004) resalta que estos acontecimientos hacen que Agustín comprenda un mensaje crucial: «donde está presente el espíritu de Dios, la integridad siempre llega, no sólo al alma, sino también al cuerpo» (p. 118). En el *Serm.* 286,5 Agustín vuelve a recordar este milagroso acontecimiento:

> [...] también yo fui testigo entonces de la gloria inmensa de esos mártires. Me hallaba allí, en Milán; vi los milagros hechos con los que Dios daba testimonio en favor de la muerte de sus santos. Gracias a aquellos milagros, en efecto, su muerte ya no fue sólo preciosa a los ojos del Señor, sino también a los de las personas. Un ciego conocidísimo en toda la ciudad recobró la vista, corrió, hizo que lo llevasen, y volvió sin que nadie lo guiase. Aún no he oído que haya muerto; quizá viva todavía. Prometió pasar toda su vida al servicio de la basílica en que yacen los cuerpos de los santos. Yo que me alegré de que viera, lo dejé entregado a ese servicio. Dios no cesa de dar testimonio de sí y sabe cómo explotar sus milagros; sabe actuar para que sean magnificados y para que no se les considere sin valor. No a todos da la salud por medio de sus mártires, pero promete la inmortalidad a cuantos los imitan».

También recuerda esta curación del ciego en *Civ. Dei* (22.8.2) y en *Retr.* (1.13.7). Se sabe, asimismo, de la curación de Severo por la *Vita Ambrosii* escrita por Paulino de Milán: «*Caecus etiam, Severus nomine, qui nunc usque in eadem basilica quae dicitur Ambrosiana, in quam martyrum corpora sunt traslata, religiose servit, ubi vestem martyrum adtingit, statim lumen recepit*» [También un ciego, de nombre Severo, que hasta ahora sirve religiosamente en la misma basílica llamada Ambrosiana, donde fueron trasladados los cuerpos de los mártires, tan pronto como tocó la vestimenta de los mártires, recuperó la vista de inmediato] (Navoni, 2016: 98).

Ahora bien, en la sección que va desde 9.10.23 hasta 9.10.26 encontramos el relato de una experiencia mística compartida por Agustín y su madre. Después del bautismo, Agustín y su madre deciden regresar a África y, estando en Ostia Tiberina, una ciudad portuaria de la antigua Roma que se situaba en la región de la desembocadura del Tíber, comenzaron a conversar sobre la vida eterna de los santos [*vita aeterna sanctorum*]. Estaban recostados sobre una de las ventanas, que tenía vista al jardín interior de la casa en la que se hospedaban y recuperaban fuerzas para emprender el largo viaje hacia tierras africanas. De repente, la santa conversación entre tal madre y tal hijo devino experiencia mística, el llamado «éxtasis de Ostia». Ambos empezaron a recorrer gradualmente [*perambulavimus gradatimcuncta*] todos los seres corpóreos, de los inferiores a los superiores, hasta llegar al mismo cielo; y subiendo, todavía más, llegaron hasta la contemplación de sus almas y siguieron escalando hasta llegar a la región de la abundancia indeficiente [*regionem ubertatis indeficientis*], en donde Dios apacienta a Israel eternamente. John Peter Kenney (2005) afirma que esta «visión en Ostia» es, quizás, la experiencia espiritual más famosa en la literatura cristiana después de la visión de San Pablo en el camino de Damasco.

A través de esta experiencia extática llegaron a tocar un poco de esta región con todo el ímpetu de sus corazones (*Conf.*, 9.10.23-24). Ellos compartieron una experiencia mística que expresa la estructura de una nueva comunidad, pues se trató de una peregrinación a través del eje de «lo eterno», en la que Agustín y su madre fueron arrebatados, más allá del espacio y del tiempo, hasta las puertas del cielo, hasta la Ciudad de Dios (Vaught, 2004: 126). Como afirma Hattrup (2011), se trató de una «¡diacronía rompiendo en el tiempo y haciendo al niño viejo y al viejo joven!» (p. 389). Una experiencia inefable, imposible de poner en palabras, en la que madre e hijo saborearon la eternidad. Aunque usualmente los académicos se han referido a este acontecimiento místico como la «visión de Ostia», debemos precisar que se trató más bien de un «toque». Debemos prestarle atención al uso enfático en verbo latino *attingo, -is*: «*attingimus eam modice toto ictu cordis*» [la tocamos ligeramente con todo el impulso del corazón] (*Conf.*, 9.10.24) y «*rapida cogitatione attingimus aeternam sapientiam*» [con rápida reflexión, tocamos la sabiduría eterna] (*Conf.*, 9.10.25). La agudeza interpretativa y filológica de Hattrup se percata de este importante asunto y llama a este acontecimiento «el toque de Ostia» [*Die Berührung von Ostia*] (Hattrup, 2011: 427-427).

Luego de tal gracia sobrenatural, Mónica declara cómo ya nada logra deleitarla en la vida terrena y, apenas pasados unos pocos días, decae corporalmente a causa de las fuertes fiebres y desmayos propios de la malaria. Es aquí —en la narrativa de la Pascua de su madre— en que por primera y única vez en todo el relato de las *Confessiones* Agustín llama por el nombre a su madre. Antes de alcanzar un estado agónico —con fortaleza de espíritu— manifiesta su deseo de ser enterrada en Ostia, o en cualquier parte. Exhortando a sus hijos a que se despreocupen de su cuerpo como ella lo estaba, puesto que su fe arraigada en la Resurrección de Cristo la impulsaba

a confiar en que la muerte no tendría la última palabra. A sus 55 años, Mónica es liberada definitivamente de su cuerpo mortal: fue una mujer intachable, dama de un solo varón, modelo ejemplar de esposa, gobernadora y constructora de paz doméstica, madre de todos, testimonio de vida cristiana, buena sierva del Señor, fiel hija de la Iglesia Cristiana, siempre instruida por el Maestro interior en la escuela de su corazón (*Conf.*, 9.9.19-22).

Agustín llora en presencia de Dios, por causa de ella y por ella, por causa de él y por él (*Conf.*, 9.12.33). Llora por la que había llorado tantos años, clamando su conversión. No nos resulta extraño que —después de la muerte de su amada madre— sea a través de la recitación de un himno de Ambrosio, *Deus, creator omnium*, que Agustín dé rienda suelta a sus lágrimas. Catherine Conybeare(2016: 76) subraya que precisamente este libro noveno concluye con la muerte de Mónica y las lágrimas de Agustín. Su adhesión a la Iglesia Cristiana lo llena de consuelo y esperanza, pues, si bien su madre ya no está presente en carne mortal, ella forma parte eternamente de la Iglesia celeste y vivirá por siempre en la Eucaristía. En este contexto pascual, la entereza del obispo Agustín se manifiesta también en las últimas líneas del libro, pues luego de haber elogiado la figura de Mónica y de haber expresado su semblanza espiritual, eleva una oración por los pecados que ella cometió. Notemos la correspondencia filial que hay en estas líneas finales con los primeros libros de las *Confessiones*, pues ahora es el obispo de Hipona el que clama por el perdón de los pecados de su madre (*Conf.*, 9.13.35), así como ella lo había hecho en otro tiempo por él; ahora él suplica al lector que se acuerde de su madre ante el altar del Señor y eleve una oración por ella y por su padre Patricio.

Como percibimos, el noveno libro es un completo itinerario pascual de la muerte a la vida. De un lado, la mancha que oscurecía

el alma de Agustín, debido a su pecado, por fin es emblanquecida en las aguas purificadoras y regeneradoras del bautismo. La importante presencia de Mónica en este libro nos permitió señalar el feliz término del viaje del hijo pródigo: mediante la iniciación cristiana, el retorno de Agustín a la casa del Padre se convierte en una fiesta pascual:

> [...] sacad el mejor vestido, y vestidle; y poned un anillo en su mano, y calzado en sus pies. Y traed el becerro gordo y matadlo, y comamos y hagamos fiesta; porque este mi hijo muerto era, y ha revivido; se había perdido, y es hallado (Lc 15,22-24).

De otro lado, la pascua de Mónica no es motivo de un excesivo desasosiego y dolor. Ella no pereció para siempre, sino que abandona la vida mortal y peregrina hacia la verdadera vida, en donde contemplará eternamente aquella región de la abundancia indeficiente que —junto a Agustín— pudo tocar con el corazón, desde aquella ventana de Ostia. De ambos casos podemos concluir, con el apóstol Pablo, que «el vivir es Cristo y el morir es ganancia» (Flp 1,21). No nos asombra, entonces, que la narrativa de este libro esté impregnada de paz, docilidad y confianza, puesto que tanto el Agustín narrado como el Agustín narrador se encuentran en el lugar del descanso, en la tierra firme de la fe cristiana.

Libro X

Avanzando en la presentación de las *Confessiones*, nos encontramos con el libro décimo, un libro que contiene más de once mil palabras según la versión latina del texto y que se presenta según la división canónica en setenta párrafos. Además, se considera como el «microcosmos» de toda la obra (Van Fleteren, 2001: 313; Santos Meza y Unger, 2020: 187).

Sin embargo, su importancia capital no se debe tanto a su dimensión en la construcción de la obra como a que en él el autor considera lo que sabe y lo que no. En él pasa de la introspección de la «prehistoria de su conciencia individual» al análisis de su existencia fáctica. Es decir, transita desde el pasado que se ha ido exponiendo en la narrativa de los nueve libros anteriores al estado actual de su espíritu, ya sirviendo como ministro de la Iglesia Cristiana y con un interés particular por la Sagrada Escritura (Fischer y Mayer, 2011: 445). En este libro, además, se articula una estructura tripartita que comprende los temas de la memoria, la belleza y la concupiscencia (Flórez, 2008: 94).

Con el magistral examen de la memoria de la primera parte del libro décimo concluye el recorrido de la afirmación del ser humano en Dios, que había empezado en el octavo libro con la conversión en el huerto de Milán. Puesto que aquí culmina la afirmación del ser humano en Dios, no nos sorprende que se formule nuevamente la pregunta antropológica que apareció en el libro cuarto, cuando Agustín presentaba el descendimiento del ser humano que se aleja de Dios, a causa de todo un circuito de errores, y deviene en una «*perversa imitatio Dei*» (*De Gen. ad Lit.*, 8.14.31). La búsqueda de respuesta a la pregunta antropológica conduce a Dios, pues el ser humano no sabe quién es él mismo, pero su Creador sí; como afirma Alfonso Flórez (2008), «la vía más directa para que el hombre se conozca a sí mismo pasa por Dios, mientras que el hombre se engaña si piensa que la dirección recta hacia sí mismo es la vía más corta para conocerse» (p. 94).

Agustín confiesa que «quienquiera, pues que yo sea, manifiesto soy para ti, Señor» (*Conf.*, 10.2.2), mostrando con esto quién es él en su presente, reconociendo que el juicio verdadero y último sobre él lo tiene Dios, siendo consciente de que todo ser humano, aunque

conozca parcialmente «algo» de sí, desconoce mucho de lo que reside en su ser. Notemos que con esta nueva comprensión antropológica se reconoce que el ser humano no es un ser completamente transparente para sí mismo. Esta falta de transparencia —que además se presenta como la raíz de todos los obstáculos y errores— debe ser comprendida como una condición inextirpable, que refiere a la vulnerabilidad humana y que debe ser asumida con humildad. Ahora bien, en medio de esta narrativa confesional del desconocimiento e incomprensión del ser humano aparece una certeza capital en el itinerario de autoconocimiento que ha emprendido Agustín: «con todo, sé que tú no puedes ser de ningún modo violado, en tanto que no sé a qué tentaciones puedo yo resistir y a cuáles no puedo» (*Conf.*, 10.5.7).

Observemos que, en presencia de Dios, se explicita cómo este desconocimiento humano es doble, puesto que se desconocen tanto las tentaciones a las que puede resistir como a las que no; asimismo, percibimos cómo Agustín conoce su desconocimiento y reconoce que no es un ser omnisciente, ni omnipotente. Entonces, si Dios sí conoce al ser humano, toda indagación antropológica debe dirigirse a la interioridad humana en donde habita Dios: «entonces me dirigí a mí mismo y me dije: «¿tú quién eres?», y respondí: «un hombre». He aquí, pues, que tengo en mí prestos un cuerpo y un alma; la una, interior; el otro, exterior» (*Conf.*, 10.6.9).

El trayecto hacia el interior permite que Agustín se comprenda como un ser humano con alma y cuerpo, con vida interior y exterior, pues «yo interior conozco estas cosas; yo, yo el espíritu, por medio del sentido de mi cuerpo» (*Conf.*, 10.6.9). En esta revelación de la esencia del ser humano notamos que el «yo interior» [*ego interior*] es el espíritu y que este se relaciona con el cuerpo. En este contexto, la pregunta por la esencia del ser humano deviene una contra-pregunta

dirigida a Dios: «¿qué soy, pues, Dios mío? ¿Qué naturaleza soy?» (*Conf.*, 10.17.26). Agustín, entonces, ya no se cuestiona a sí mismo por su ser, sino que le pregunta directamente a su Creador. Frente a Dios, no encuentra otra respuesta a este interrogante que afirmar que es «vida varia y multiforme y sobremanera inmensa» (*Conf.*, 10.17.26). En una situación tal, con una respuesta tal y con la fortaleza recibida de Cristo, Agustín recurre a la esperanza que le ha sido dada en la gracia del bautismo y suplica con las siguientes palabras: «Señor Dios mío, escucha, mira y ve, y compadécete y sáname; Tú, en cuyos ojos estoy hecho un enigma» (*Conf.*, 10.33.50).

Efectivamente, el hombre Agustín sigue considerando su propio ser como enigmático, porque recuerda su condición concupiscente, esa condición por la que la vida humana sobre la tierra es una tentación sin interrupción (*Conf.*, 10.28.39). En este orden de ideas, tiene sentido que se vuelvan a mencionar los tres diferentes géneros de concupiscencia. A pesar de la fe cristiana y del haber sido encontrado por Dios, estas cabezas de iniquidad siguen al acecho; sobre esta alusión a las concupiscencias. Al respecto, Flórez (2008) afirma:

> [...] aunque el contenido de estas concupiscencias es muy diferente al que aparecía en los primeros libros, la responsabilidad del hombre también es aquí mayor. En todo caso, el énfasis se sitúa en la presencia insidiosa y sutil de la concupiscencia en la vida del hombre, sin importar cuántos esfuerzos haga por llevar una vida en el Señor. Esto mismo representa, de suyo, una odiosa piedra de tropiezo (pp. 96-97).

La *concupiscentia carnis* se entiende como el gozo y delectación de los sentidos y se presenta de múltiples maneras, por lo que, a partir de un análisis de sus diferentes sentidos —presentados según su poder de cercanía— Agustín comienza a describir el modo en que se

encuentra expuesto a ella. En primer lugar, se considera el sentido del «tacto», cuyas sensaciones quedan guardadas en la memoria y reaparecen de manera inoportuna a través de imágenes y recuerdos, especialmente durante el sueño. En segundo lugar, se expone el gusto y se asegura que —si bien en la comida no hay nada de malo y es una necesidad humana— en su satisfacción se filtra una falsa delectación. Sobre esto, Agustín afirma:

> Tú me enseñaste esto: que me acerque a los alimentos que he de tomar como si fueran medicamentos. Mas, he aquí que cuando paso de la molestia de la necesidad al descanso de la saciedad, en el mismo paso me tiende insidias el lazo de la concupiscencia (*Conf.*, 10.31.44).

En tercer lugar, se afirma que el sentido del «olfato» —aunque parece no representar mayor riesgo de caída— puede ocultar una tentación futura, por lo que nadie puede andar seguro y despreocupado de contenerse también respecto de este sentido. Agustín afirma que nunca se ha sentido particularmente atraído por estos placeres del amor por los perfumes. Esta situación es distinta a la referente al «oído», puesto que este sentido es en el que se pasa más desapercibidamente del provecho al deleite, incluso en lo relacionado con los cánticos de la Iglesia. Finalmente, queda uno de los sentidos por exponer: la «vista». En el contexto de este sentido, Agustín considera la segunda cabeza de la iniquidad —la *concupiscentia oculorum*— que consiste en el deseo inmoderado de conocimiento y que resulta más peligrosa que la primera (*Conf.*, 10.35.54).

Esta concupiscencia debe comprenderse de la misma manera que la anterior, puesto que aquí el problema no es la belleza o el conocimiento, sino el perderse en las bellezas perecederas y en los conocimientos vanos. Así, pues, Agustín comienza la exposición de

esta segunda concupiscencia afirmando que «los ojos aman las formas bellas y variadas, los claros y amenos colores», pero añade que «no posean estas cosas mi alma: poséala Dios, que hizo estas cosas, muy buenas ciertamente; porque mi bien es Él, no estas» (*Conf.*, 10.34.51).

Notemos que el énfasis central en la exposición de la *concupiscentia oculorum* está en que este afán curioso por conocer desvía al ser humano de la Luz divina y lo conduce hacia las atractivas y peligrosas luces del siglo, en donde, enceguecido, se le da lugar y alabanza a las criaturas y no al Creador. Esta concupiscencia, entonces, desordena la visión del orden de la creación y extravía al ser humano del camino hacia la sabiduría, puesto que la visión ocupa el primer puesto entre los sentidos en orden a conocer. Ahora bien, además de estos deseos insanos de la carne y de los ojos, la tercera de las concupiscencias hace que el ser humano se incline hacia aquellos «traicioneros callejones del poder y la gloria» (Flórez, 2008: 9). Esta *ambitio saeculi* no se refiere a nada distinto que a la soberbia que surge como consecuencia de la aparente autosuficiencia de la humanidad y del inmoderado deseo de gobernar y adquirir poderío.

Ahora bien, con la exposición detallada de las tres concupiscencias, el obispo Agustín reconoce que él mismo se encuentra «fluctuando» entre el riesgo del deleite [*frui*] y la experiencia del provecho [*uti*] (*Conf.*, 10.33.50). Sin duda, ha pasado revista por estos diferentes géneros de concupiscencia porque, a pesar de su fe, sigue preso de aquellas tres cabezas de la iniquidad (Flórez, 2008: 16). El reconocimiento de la vulnerabilidad humana frente a aquella presencia insidiosa y sutil de las concupiscencias viene acompañada por una conclusión esperanzadora. Esta aparece con insistencia desde el comienzo de las *Confessiones*: el ser humano

puede salir bien librado de los males que lo acechan, pero necesita de un mediador. Es decir, un guía que lo conduzca por el camino de la vida y que lo ayude a purificar su ser de cualquier mancha que el pecado haya dejado. Este mediador es Cristo, el más bello de los seres humanos.

Esta confesión estética y cristológica no es accidental, sino que explicita el lugar articulador de la belleza cristológica, que opera como compendio y reconstrucción del camino de búsqueda y encuentro de Dios. Como afirma Unger (2013),

> [...] en el himno a la belleza, que opera como eje del libro, encontramos una profunda reconstrucción biográfica del camino recorrido por Agustín en su ardua e incesante búsqueda de la belleza, expuesta en tres momentos: la *errancia*, la *búsqueda* y el *encuentro* (pp. 75-76).

Conmovedoramente, en las palabras de San Agustín—resonantes y llenas de arrepentimiento— encontramos la expresión de su descubrimiento tardío:

> ¡Tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te andaba buscando; y deforme como era, me lanzaba sobre las bellezas de tus criaturas. Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo. Me retenían alejado de ti aquellas realidades que, si no estuviesen en ti, no serían. Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y ahuyentaste mi ceguera; exhalaste tu fragancia y respiré, y ya suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed; me tocaste, y me abrasé en tu paz (*Conf.*, 10.27.38).

El himno doxológico a la belleza es el lugar central del libro décimo de las *Confessiones* y, en su estructura, remite la terna *modus/species/ordo* que por el pecado se había oscurecido y que por la gracia de la conversión y del bautismo se recuperó. Este himno es

comparable con los Salmos y con el Cantar de los Cantares (Asiedu, 2001: 299-317) y en él, Agustín reconstruye su camino, inicialmente de errancia, luego de búsqueda y, finalmente, de encuentro con Dios (Flórez, 2008: 96). No obstante, en esta ocasión, a través de una clave específica de comprensión de su historia: la «belleza». En últimas, su camino ha sido toda una «metamorfosis estética», pues ha pasado de la fealdad a la belleza, de la enfermedad a la salud, de la mancha del pecado a la blancura de la gracia, de las tinieblas del errar a la claridad que todo lo ilumina.

Como hemos observado, los primeros movimientos de la búsqueda de Agustín estuvieron marcados por la equivocación, por la pérdida del sendero; él era «un navegante entregado a la inestabilidad del proceloso mar» (Unger, 2013: 76). En el himno, Agustín afirma su condición inicial de indigencia y extravío con las siguientes palabras:

> yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no lo estaba contigo. Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no serían (*Conf.*, 10.27.38).

A medida que se adentra en los circuitos del error, Agustín recibe numerosas advertencias sobre los peligros presentes en ese errar y, sin embargo, cae una y otra vez en las redes de la concupiscencia. Siguiendo a Unger, «vemos cómo en lucha contra la concupiscencia, peligro latente en el recorrido del caminante, la caridad se presenta como la única salida, como la guía en la *peregrinatio* hacia Dios. En conclusión, la caridad es el principio ordenador que le permite al ser humano usar [*uti*] la belleza de la creación y gozar [*frui*] de Dios, única Belleza verdadera, imperecedera y eterna por la cual todas las cosas son bellas» (Unger, 2013: 76; Santos Meza y Unger, 2020:

205). En este contexto, la gracia de Dios empezó a derramarse en la vida de Agustín y pudo comprender que su desvío hacia el pecado y el placer de las concupiscencias no lo conducía al lugar para el que había sido creado. Aunque lejos de Dios, Agustín comienza a buscar la sabiduría, frecuenta lugares que parecen correctos, pero allí sólo encuentra palabras vacías y discursos que no alimentan su ser.

Empero, desde la lejanía de la casa del Padre, desde aquella «región de la desemejanza», Agustín oye aquella dulce melodía que en el huerto de Milán se manifestó a través de una voz infantil. Allí, escuchó aquellas palabras que llegaron hasta su inquieto corazón por iniciativa de Dios: esta era la voz del Guía, por eso Agustín canta «llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera» (*Conf.*, 10.27.38). No obstante, la gracia de Dios se ha derramado ilimitadamente, rompiendo las expectativas del ser humano. No sólo lo ha llamado y ha curado su sordera, sino que, como Agustín añade, «brillaste y resplandeciste, y fugaste mi ceguera» (*Conf.*, 10.27.38) y «exhalaste tu perfume y respiré» (*Conf.*, 10.27.38).

Así, el oído, la vista y el olfato del *homo interior* emprenden el camino de regreso, con ansias de llegar a la al Padre, con anhelos de la verdadera palabra, de la verdadera luz y del perfume divino. Esta motivación interior se condensa en el himno en la siguiente expresión: «y suspiro por ti» (*Conf.*, 10.27.38). Luego de ser purificado por las aguas del bautismo y de recibir el sacramento eucarístico, Agustín calma aquella hambre y sed que tanto agobiaban su ser. En el himno, este acontecimiento se resume hermosamente así: «gusté de ti, y siento hambre y sed, me tocaste, y me abrasé en tu paz» (*Conf.*, 10.27.38). Desde la tierra firme de la fe cristiana, Agustín manifiesta que ha encontrado en Dios aquello que por tanto tiempo buscó:

> No una belleza material ni la hermosura del orden temporal. No el resplandor de la luz, amiga de los ojos. No la suave armonía de melodías y cantinelas, ni la fragancia de flores, ni la de perfumes y aromas. No el maná ni la miel, ni miembros gratos a los abrazos de la carne. No, nada de eso amo cuando amo a mi Dios. Y, sin embargo, cuando le amo, es cierto que amo una cierta luz, una voz, un perfume, un alimento y un abrazo (*Conf.*, 10.6.8).

Confiesa que lo ha encontrado tarde, que mucha vida fue desaprovechada y mal vivida, que mucho tiempo estuvo lejos de la verdadera vida: «¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé!» (*Conf.*, 10.27.38). Tardé amó aquella claridad que no se oscurece, aquella voz que no se silencia, aquel perfume que no puede ser disipado por el viento ni puede perder su aroma, aquel alimento inagotable que verdaderamente sacia y trae provecho, y aquel abrazo que no termina. Tarde buscó, tarde deseó, tarde preguntó, tarde encontró, tarde amó. Porque, en conclusión, la caridad se presenta como la única salida, como el único camino de retorno a la casa del Padre, como la única guía en la *peregrinatio* en la que Agustín continúa hasta que retorne a su región originaria. Precisamente, los tres últimos libros de las *Confessiones* constituyen una exposición de esta región, en que se sitúa la plenitud humana según la Sagrada Escritura.

VI

Anticipación de la plenitud trinitaria

Al llegar a los tres últimos libros de la obra de Agustín notamos que estos constituyen una lúcida confesión de la afirmación de Dios, presentándose como una anticipación de la plenitud trinitaria de la eternidad. En el libro undécimo, Agustín reflexiona sobre el tiempo creado, explorando su naturaleza y su relación con la eternidad divina. En el duodécimo, aborda la sabiduría y la belleza, destacando su origen divino y su reflejo en la creación. El libro decimotercero se centra en la caridad y la Iglesia Cristiana, enfatizando la importancia del amor y la comunidad en la vida espiritual.

Estos temas no solo son meditaciones teológicas, sino que también ofrecen una guía práctica para vivir en este mundo terrenal de manera que se anticipe el cielo y la plenitud trinitaria. A través de la justicia social, Agustín sugiere que los seres humanos pueden experimentar una prefiguración de la vida eterna, integrando la fe en sus acciones cotidianas y construyendo una sociedad más justa y amorosa. En palabras de Agustín:

> Porque por nuestra flaqueza es por lo que nos compadecemos y movemos a socorrer a los indigentes, del mismo modo que quisiéramos nosotros que se nos socorriese si nos hallásemos en la misma necesidad; y ello no solo en las cosas fáciles, como

> en hierba seminal, sino también en la protección de una ayuda robusta y fuerte, como árbol fructífero, esto es, benéfico para arrancar al que padece injuria de la mano del poderoso, dándole sombra de protección con el roble poderoso del justo juicio (*Conf.*, 13.17.21).

Libro XI

Desde la primera línea del libro undécimo identificamos el asunto que ocupará al obispo Agustín, esto es, el tiempo en relación con la eternidad: «¿por ventura, Señor, siendo tuya la eternidad, ignoras las cosas que te digo, o ves en el tiempo lo que se ejecuta en el tiempo?» (*Conf.*, 11.1.1). Este vínculo se presenta desde la relación del ser humano con su Creador, pues «a través de la cuestión del tiempo, se contempla necesariamente la naturaleza del ser humano y su relación con Dios» (Avramenko, 2007: 782). Si bien la narrativa de este tratado estará articulada bajo una suerte de doxología hacia la Primera Persona de la Trinidad, el Hijo también tendrá un protagonismo fundamental, pues en la Encarnación se ha revelado tanto la eternidad como la temporalidad.

La confesión salmódica —Salmos 144,3 y 95,4— con la que Agustín había comenzado las *Confesiones* vuelve a manifestarse en este libro:

> [...] pues ¿por qué te hago relación de tantas cosas? No ciertamente para que las sepas por mí, sino que excito con ellas hacia ti mi afecto y el de aquellos que leyeren estas cosas, para que todos digamos: Grande es el Señor y laudable sobremanera. Ya lo he dicho y lo diré: por amor de tu amor hago esto (*Conf.*, 1.1.1; 11.1.1).

Este canto de reconocimiento y alabanza de Dios —como Dueño y Señor de todo lo que existe— es también un ofrecimiento de

Agustín. Entrega al Padre todo su ser, sus deseos e intenciones, sus palabras, su inteligencia y sus acciones, y busca con esto que la mediación del Hijo le ayude a alcanzar aquellos tesoros de sabiduría y ciencia que sólo se reciben por la gracia (*Conf.*, 11.2.4).

Tanto al principio del libro primero como en la apertura de este libro undécimo, Agustín pide el auxilio del Creador del cielo y la tierra. Ambos libros se sitúan en el contexto creacional o genesíaco. Sin embargo, mientras la alabanza del libro primero se orientaba a exaltar la grandeza divina como apertura de su confesión, la alabanza del libro undécimo es una petición del auxilio divino para poder entender y escribir de forma adecuada sobre el Génesis. Además, la última parte de las *Confessiones* se enlaza con su comienzo —en la alusión a la aspiración a la paz del sábado—- del descanso eterno en la contemplación de Dios.

La comprensión del comienzo del primer libro de la Sagrada Escritura exige que el obispo de Hipona considere la dimensión temporal del ser humano a la luz de la eternidad divina. Si ha pedido el auxilio de la gracia es porque buscará elevar la comprensión de lo temporal al ámbito de la eternidad del Creador. No obstante, este deseo investigativo no brota de la voluntad humana, sino de Dios, que es el que ha sembrado este anhelo en el ser humano: «he aquí que te he referido muchas cosas: las que he podido y he querido, por haberlo querido tú primero» (*Conf.*, 11.1.1). Se trata, entonces, de una elevación que busca considerar «las maravillas de tu ley desde el principio, en el que hiciste el cielo y la tierra, hasta el reino de la tu santa ciudad, contigo perdurable» (*Conf.*, 11.2.3). El obispo cristiano considera, primero, todo lo que ha sido creado y es mudable [*mutantur enim atque variantur*], para luego ascender hasta la consideración de Dios, inmutable y eterno, que ha creado todo cuanto existe por su Palabra (*Conf.*, 11.5.7).

Es pertinente que subrayemos el modo en que Dios crea. Dios no se limita a llevar a la criatura a la existencia *ex nihilo*, sino que lo hace en la Palabra, *in principio*. Implícitamente, se empieza a hacer referencia al tiempo, puesto que algo muda o cambia solo en virtud de su naturaleza temporal y de la eternidad de Dios. Como afirma Agustín Pic (2009), Agustín está desarrollando una fenomenología de la temporalidad con el propósito de reconocer y confesar «el contraste entre la intrínseca transitividad de la criatura y la permanencia del Creador increado» (p. 252). El Creador crea a través de la Palabra: «Tú dijiste, y las cosas fueron hechas y con tu palabra las hiciste» (*Conf.*, 11.5.7).

Vale la pena aclarar que esta Palabra creadora no es, a su vez, una palabra creada. Es una Palabra increada, idéntica al mismo Dios, coeterna con Dios. Es la Segunda Persona de la Trinidad, el Hijo. Esta Palabra de Dios es eterna y se dice sempiternamente, no es transitoria [*transitoria vox*], ni cambia su decir, sino que en ella se dicen todas las cosas a la vez y eternamente:

> Ahora bien, el Hijo, desde su eternidad, que es la misma del Padre, es el único que puede elevar al ser humano de la naturaleza temporal a una comprensión mayor del tiempo, es decir, a la divina eternidad del Padre. Él es Palabra y Principio (*Conf.*, 11.9.11).

El Padre, al crear el cielo y la tierra, crea el tiempo, pues no hay tiempo «antes» de la creación, sino eternidad. Agustín menciona varias cuestiones que resultan como consecuencia de la incomprensión que tienen algunas personas del tiempo como criatura, ya que pretenden igualar «tiempo» y «eternidad» o comprender «lo eterno» a partir de nociones ligadas al tiempo:

> [m]as si antes del cielo y de la tierra no existía ningún tiempo, ¿por qué se pregunta qué era lo que entonces hacías? Porque

> realmente no había tiempo donde no había *entonces* [...] Tú hiciste todos los tiempos, y tú eres antes de todos ellos; ni hubo un tiempo en que no había tiempo (*Conf.*, 11.13.15-16).

En efecto, la consideración de la creación y de su Creador conduce a Agustín al planteamiento explícito del asunto a tratar: ¿qué *es*, pues, el tiempo? (*Conf.*, 11.14.17). Notemos que el énfasis de la pregunta está puesto en el verbo «ser», pues se trata de una interrogación por «el ser del tiempo». El tiempo es una criatura y como tal debe ser comprendido. Empero, cuando el ser humano se formula la pregunta por el tiempo descubre cuán poco puede decir sobre esta realidad cambiante. Sólo tiene la certeza de que si nada pasara no habría «pasado», si nada se acercara no habría «futuro» y si no existiera nada no habría «presente». Sin duda, la pregunta por el ser del tiempo es paradójica, pues parece que se sabe qué es. No obstante, hay un desconocimiento tal que se hace muy difícil definir lo que es esta criatura:

> ¿Quién podrá explicar esto fácil y brevemente? ¿Quién podrá comprenderlo con el pensamiento, para hablar luego de él? Y, sin embargo, ¿qué cosa más familiar y conocida aparece en las conversaciones como el tiempo? Y cuando se habla de él, sin duda, se sabe de qué se habla, como también se entiende lo que se dice de esta criatura cuando alguien habla de ella. ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé (*Conf.*, 11.14.17).

Esta criatura se percibe como algo evidente e incuestionable y, a la vez, como algo complejo y profundo. El obispo Agustín se esfuerza por comprender y exponer qué es lo que presupone habitualmente el ser humano cuando habla sobre el tiempo en la conversación ordinaria. Está tratando de comprender qué es lo que propiamente se puede llamar tiempo y cuál es su condición

ontológica. Observemos que esta dificultad de definición del tiempo se debe a que tiene una condición inestable, es criatura, y por tal razón se debe pensar esta cuestión de cara al Señor del tiempo, Dios. Luego de plantear la pregunta por el tiempo, se expone la paradoja que surge de considerar los «tres tiempos», a saber, el tiempo pasado, el tiempo presente y el tiempo futuro:

> Lo que sí digo sin vacilación es que sé que si nada pasara no habría tiempo pasado; y si nada sucediera, no habría tiempo futuro; y si nada existiera, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasara a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si, pues, el presente, para ser tiempo es necesario que pase a ser pretérito, ¿cómo decimos que existe este, cuya causa o razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser? (*Conf.*, 10.14.17)

Parece, entonces, que el ser del tiempo —visto desde su fluir mismo— es paradójicamente su «no-ser» y que hablar del tiempo presupondría hablar de realidades que cambian. Sin embargo, Agustín no concluye, aún, y da lugar a una indagación centrada en la medida del tiempo:

> Decimos «tiempo largo» y «tiempo breve», lo cual no podemos decirlo más que del tiempo pasado y futuro. Llamamos tiempo pasado largo, *v.gr.*, a cien años antes de ahora, y de igual modo tiempo futuro largo a cien años después; tiempo pretérito breve, si decimos, por ejemplo, hace diez días, y tiempo futuro breve, si dentro de diez días. Pero ¿cómo puede ser largo o breve lo que no es? Porque el pretérito ya no es, y el futuro todavía no es. No digamos, pues, que «es largo», sino, hablando del pretérito, digamos que «fue largo», y del futuro, que «será largo» (*Conf.*, 11.15.18).

Agustín se ha dirigido a este asunto de la medida del tiempo con el propósito de mostrar la diferencia que existe entre el ser del tiempo y su medida. La pregunta que el ser humano debe hacerse es qué es lo que se mide cuando se mide el tiempo. Como habíamos dicho anteriormente, aunque el ser del tiempo parece tender al «no-ser», el tiempo presente es. Podemos afirmar que el presente tiene una «prioridad ontológica» frente al pasado y al futuro:

> Si, pues, hay algo de tiempo que se pueda concebir como indivisible en partes, por pequeñísimas que éstas sean, sólo ese momento es el que debe decirse presente; el cual, sin embargo, vuela tan rápidamente del futuro al pasado, que no se detiene ni un instante siquiera. Porque, si se detuviese, podría dividirse en pretérito y futuro, y el presente no tiene espacio ninguno (*Conf.*, 11.15.20).

En este orden de ideas, el presente se revela con mayor claridad que el pasado y el futuro y, por lo tanto, parece ser problemática e incierta la existencia del pasado y del futuro. No obstante, la existencia del pasado y del futuro se puede afirmar en virtud de la distinción entre tiempo y medida del tiempo, puesto que esta última tiene su fundamento en el alma misma que es la que mide lo que ella hace presente en su interior. Para Agustín, la medición del tiempo se realiza por las facultades del alma humana: memoria, entendimiento, voluntad. Ellas hacen posible la recordación del pasado, la conciencia del presente a través de la percepción y la anticipación del futuro. Así las cosas, Agustín concluye que el pasado y el futuro existen, pero en relación con el presente:

> Pero lo que ahora es claro y manifiesto es que no existen los pretéritos ni los futuros, ni se puede decir con propiedad que son tres los tiempos: pretérito, presente y futuro; sino que tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente

> de las futuras. Porque éstas son tres cosas que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan: presente de cosas pasadas, presente de cosas presentes y presente de cosas futuras (*Conf.*, 11.20.26).

Una vez se ha creído comprender el asunto de la existencia de los tres tiempos, Agustín pregunta sobre un tema que va de la mano con la medida, a saber, el espacio:

> ¿Qué es lo que medimos sino el tiempo en algún espacio? Porque no decimos: sencillo, o doble, o triple, o igual y otras cosas semejantes relativas al tiempo, sino refiriéndonos a espacios de tiempo. ¿En qué espacio de tiempo, pues, medimos el tiempo que pasa? ¿Acaso en el futuro, de donde viene? Pero lo que aún no es no lo podemos medir. ¿Tal vez en el presente, por donde pasa? Pero tampoco podemos medir el espacio que es nulo. ¿Será, por ventura, en el pasado, adonde camina? Pero lo que ya no es no podemos medirlo (*Conf.*, 11.21.27).

Con esta nueva consideración parece que la pregunta por el ser del tiempo vuelve a perderse de vista o, mejor, vuelve a percibirse como inasible y escurridiza. El tiempo presente —del que parecía haber alguna certeza— se presenta, ahora, como «un *punctum* inasible, difícil de alcanzar» (Fredriksen, 2012: 95). Agustín es consciente del embrollo en el que se ha metido y, con humildad, vuelve a invocar el auxilio divino. Sin la gracia no puede seguir en la búsqueda que ha emprendido, necesita luz. Vuelve a recurrir, suplicante, al Verbo encarnado, para que le sea revelado cuanto sea posible de esta realidad enigmática:

> Enardecido se ha mi alma en deseos de conocer este enredadísimo enigma [*implicatissimum enigma*]. No quieras ocultar, Señor Dios mío, Padre bueno, te lo suplico por Cristo, no quieras ocultar a mi deseo estas cosas tan usuales como

> escondidas, antes bien penetre en ellas y aparezcan claras, esclarecidas, Señor, por tu misericordia (*Conf.*, 11.22.28).

Con entusiasmo renovado, Agustín intenta dar precisión verbal a la naturaleza del tiempo antes de decir cómo medirlo. Para resolver el problema, parece que se puede identificar el tiempo con el movimiento, pero esta cuestión del movimiento desvía nuevamente el camino de la investigación agustiniana. La discusión prosigue con la relación del tiempo y lo que acontece en el transcurso de un «día». La reflexión sobre este asunto implica considerar las siguientes posibilidades: primero, que el movimiento del sol de oriente a oriente constituye un día; segundo, que el período en que este movimiento se produce es un día; y, tercero, que un día es el movimiento y el período en conjunto (Vaught, 2005: 131).

Empero, observamos que Agustín se percata de que este asunto del día resulta una nueva desviación del asunto principal del libro y nuevamente reflexiona sobre la dificultad que lo ha conducido a tales paradojas, pues «no trato ahora de investigar qué es lo que llamamos día, sino qué es el tiempo» (*Conf.*, 11.23.30). Hacia el final de este mismo párrafo 30, Agustín afirma que el tiempo es como una distensión [*distentio*]: «veo, pues, que el tiempo es una cierta distensión. Pero ¿lo veo o es que me figuro verlo? Tú me lo mostrarás, ¡oh Luz de la verdad!» (*Conf.*, 11.23.30).

Esta *distentio* señala algo que estira y separa, amplía y extiende, a menudo, en direcciones diferentes. Con esta palabra se manifiesta de forma ideal lo que Agustín quiere comunicar cuando afirma que el presente puede ser medido sólo si se extiende en un espacio determinado. Ahora bien, esta *distentio* también encuentra su dimensión positiva por la posibilidad que tiene el alma de extenderse a la vez en dimensiones distintas y de medir el tiempo valiéndose del espacio. Asimismo, también porque el alma tiene en

sí misma la bondad original de la creación y la recreación de la conversión (Vaught, 2005: 132) y ha sido llamada a hacerse cada vez más semejante a Dios. Entonces, la *distentio animi* —como afirma Paul Ricoeur (2004)— debe comprenderse de cara a la *intentio*: «la noción de *distentio animi* sólo necesita para su comprensión del contraste con la *intentio* inmanente a la acción del espíritu» (p. 66).

En última instancia, al misterio de Dios y al misterio del ser humano que ya se habían expuesto en los diez libros anteriores de las *Confessiones*, se suma, ahora, el problema del tiempo. Esto tiene bastante sentido, pues el itinerario de Agustín que se expuso no es otra cosa que el camino que emprende el alma hacia Dios. Ese camino —que comienza con la creación— es el trayecto que el ser humano recorre en su existencia temporal —en su «aquí»— que a veces se convierte en un terreno difícil de comprender, de descifrar y de habitar.

Ahora bien, luego de contrastar la eternidad con el tiempo creado y con ello poner énfasis en el Padre y en su actividad creadora, en el libro duodécimo, la sabiduría y la belleza creadas hacen referencia a la tarea de formación propia de la Segunda Persona de la Trinidad. Se profundiza en la creación del cielo y la tierra a través de la Palabra consustancial al Padre, es decir, del Hijo. Finalmente, en el libro decimotercero, se presenta al Espíritu Santo, que trabaja derramando todo su amor en la Iglesia Cristiana y en la creación. Con esto, la obra genesíaca se identifica como creación de la «koinonía perijorética» de Dios, Uno y Trino.

La unidad de los tres últimos libros de las *Confessiones* se sintetiza por Cornelius Mayer (2011) así:

> [...] quienes conozcan las *Confessiones* no habrán dejado de advertir la estructura trinitaria de los tres libros finales. El

> libro undécimo trata de la naturaleza del tiempo con referencia a la eternidad sin origen fundada en la primera persona de la Trinidad. El libro duodécimo trata entonces de la creación del cielo y de la tierra por el Verbo consustancial de Dios. Por último, el libro decimotercero trata del Espíritu Santo actuando en la Iglesia y llevándola a término con la creación» (p. 554).

Una de las características estructurales más importantes de las transiciones entre los tres últimos libros de las *Confessiones* es la forma en que se superponen como etapas de la empresa hermenéutica de Agustín. En el libro undécimo consideró Génesis 1,1 y en los libros duodécimo y decimotercero se consideran los pasajes de Génesis 1,1-2 y 1,2-2,3, respectivamente. Los principios exegéticos que adopta Agustín desde el primer libro de esta trilogía genesíaca le permiten cumplir varios propósitos en estos dos últimos libros. Primero, analizar la creación *ex nihilo*. Segundo, indicar cómo la creación es el contexto más amplio dentro del cual se pueden entender la memoria y el tiempo (*Conf.*, 12.1.1-12.15.21). Tercero, abrazar una hermenéutica de la creación (*Conf.*, 12.18.27-12.32.43). Por último, presentar una interpretación alegórica de la creación, desde el día primero hasta el día sexto (*Conf.*, 13.12.13-13.30.45), de la estructura de la Iglesia Cristiana y del descanso sabático (*Conf.*, 13.35.50-13.38.53).

Antes de dar paso a la presentación de los dos últimos libros de las *Confessiones*, es oportuno manifestar que esta viene a ser la tercera vez que Agustín intenta comentar el libro del Génesis, puesto que antes de esta obra confesional ya había escrito el *De Genesi ad litteram liber imperfectus* y el *De Genesi adversus Manichaeos*. Además, luego de las *Confessiones*, escribirá el *De Genesi ad litteram* y retomará la presentación del Génesis en los libros undécimo y duodécimo del *De civitate Dei*. El *De Genesi ad litteram liber imperfectus*

es el primer intento de Agustín por ofrecer un comentario literal del Génesis. Roland J. Teske (2001: 590-592) afirma que la poca experiencia en materia de exégesis bíblica de Agustín, en aquella época, no le permitió completar la obra y la abandonó. Por su parte, el *De Genesi adversus Manichaeos* fue escrito por Agustín para expiar el celo que había desplegado antaño para convertir personas al maniqueísmo y contrarrestar la versión maniquea de la creación y la denigración del relato bíblico con que seducían a los incautos creyentes.

Libro XII

La introducción del libro duodécimo nos expone la manera en que Agustín, provocado y seducido por la insondable riqueza de la Sagrada Escritura, reconoce que muchas veces ha sentido los límites de la inteligencia humana. Sin embargo, la promesa que San Pablo recuerda a los romanos (Rom 8, 31) y las palabras de Jesús en el sermón del monte (Mt 7, 7) le muestran la vía por la que debe encaminarse: pedid [*petite*], buscad [*quaerite*] y llamad [*pulsate*].

Es notable que, mientras Agustín se muestra interesado por investigar y conocer el misterio de la actividad creadora de Dios, una suerte de confianza aparece como iluminadora de su pesquisa y hace que él sienta que puede llevar a feliz término la empresa que se ha propuesto. La fe del Hiponense se muestra encauzada hacia la comprensión de la creación conforme se expone en la Sagrada Escritura. Aunque esta empresa se presenta como espinosa y necesitada de un detenimiento prolijo, providencialmente, en la misma Escritura encuentra el itinerario que debe emprender para acceder a la sabiduría infinita de Dios (*Conf.*, 12.1.1): «pedid, y se os dará; buscad, y hallaréis; llamad, y se os abrirá. Porque todo aquel

que pide, recibe; y el que busca, halla; y al que llama, se le abrirá» (Mt 7, 7-8).

A partir del primer versículo del Génesis, Agustín indaga sobre las nociones de *caelum caeli* y *materia informis* (*Conf.*, 12.2.2-12.8.8). Sobre el *caelum caeli* dice que es un no sé qué cielo [*nescio quale caelum*] que es para el Señor y no para los hijos de los hombres (*Conf.*, 12.2.2). Más adelante afirma que es una criatura intelectual hecha por Dios *in principio* que no comparte la coeternidad de la Trinidad, pero participa en cierto sentido de ella (*Conf.*, 12.9.9). De la *materia informis* indica que se trata de cierta informidad sin ninguna apariencia. Es decir, de cierta materia oscura y abisal a la cual Dios no había dado forma. Se trata de la tierra invisible e incompuesta:

> Y así, cuando nuestro pensamiento busca en ella qué es lo que alcanza el sentido, dice para sí: «no es una forma inteligible, como la vida, como la justicia, porque es la materia de los cuerpos; ni tampoco una sensible, porque no hay qué ver ni qué sentir en cosa *invisible y compuesta*»; y, mientras el pensamiento humano se dice estas cosas, esfuércese o por conocerla ignorando o por ignorarla conociendo (*Conf.*, 12.5.5).

Se hace oportuno manifestar que Agustín entiende por cielo y tierra los dos grandes niveles de sustancias: uno corpóreo, materia informe de los cuerpos y otro espiritual, materia informe para la *formatio* de los espíritus (*De Gen. ad Lit.*, 1.1.2). La dificultad de pensar en la *materia informis* hace que la mirada del obispo de Hipona se centre, ahora, en el asunto de la mutabilidad «por la que dejan de ser lo que son y comienzan a ser lo que no eran» (*Conf.*, 12.6.6) y deduce que el *transitus* de esta mutabilidad debe verificarse por medio de algo informe. En la mutabilidad de las cosas mudables estaría, entonces, la posibilidad de comprender el mudar de todas

las criaturas y de acercarse un poco más al conocimiento de aquella *materia informis*.

Ahora bien, si Dios no es unas veces uno y otras veces otro, sino que es Uno mismo. Dios en su sabiduría creó por la Palabra y de la nada [*ex nihilo*]. En efecto, existía Dios y la nada. Es precisamente de la nada «de donde hiciste el cielo y la tierra, dos criaturas: la una, cercana a ti; la otra, cercana a la nada; la una, que no tiene más superior que tú; la otra, que no tiene nada inferior a ella» (*Conf.*, 12.7.7).

Sin embargo, el *caelum caeli*, que fue creado antes que todo día, Dios lo reservó para sí mismo (*Conf.*, 12.8.8). Agustín añade que es en la mutabilidad en donde pueden sentirse y numerarse los tiempos, porque se forman con los cambios de las cosas, en cuanto estas cambian y sus formas de mudan, de las cuales es materia la susodicha tierra invisible. El todo, informe, era «casi-nada» [*prope nihil*] antes de ser formado. Empero, ya tenía ser, puesto que podía recibir formas. Con estas elucidaciones, el obispo africano pasa a considerar la creación antes de que comenzara el tiempo (*Conf.*, 12.9.9-12.11.14), pues ni el cielo ni la tierra son criaturas mensurables por el cálculo temporal. No obstante, debido a la insuficiencia humana para comprender los misterios que se esconden en la Escritura, Agustín confiesa los pecados de su pasado, hace profesión de su fe en Cristo y suplica la luz de la Verdad, el agua de la Fuente y la voz de la Palabra:

> ¡Oh Verdad, lumbre de mi corazón, no me hablen mis tinieblas! Me incliné a estas y me quedé a oscuras; pero desde ellas, sí, desde ellas, te amé con pasión. Erré y me acordé de ti. Oí tu voz detrás de mí que volviese; pero, apenas la oí por el tumulto de los sin-paz. Más he aquí que ahora, abrasado y anhelante, vuelvo a tu fuente. Nadie me lo prohíba: que beba de ella y viva de ella. No sea yo mi vida; mal viví de mí; muerte

> fue para mí. En ti comienzo a vivir: háblame tú, sermonéame tú. He dado fe a tus libros, pero sus palabras son arcanos profundos.

Esta plegaria del obispo de Hipona no tarda en ser escuchada, puesto que la potente voz del Hijo le habla a su oído interior y le revela las siguientes verdades: la primera verdad trata sobre la eternidad y la inmortalidad de Dios, la segunda sobre la creación y la voluntad, y la tercera sobre la negación de la coeternidad del cielo del cielo y el reconocimiento de este como una criatura. Mientras se comunican estas tres verdades irrumpe una nueva súplica dirigida a Dios para que la intensidad de aquellas refulgentes verdades vaya en aumento y Agustín logre permanecer en esta manifestación bajo sus alas (*Conf.*, 12.11.11-12.11.13).

Ya desde el libro cuarto, de las *Confessiones,* Agustín había manifestado cómo la debilidad del ser humano deviene fortaleza cuando acude al abrigo de las alas de Dios:

> ¡Oh Dios y Señor nuestro! Esperemos al abrigo de tus alas y protégenos y llévanos. Tú llevaras, sí. Tú llevarás a los pequeñuelos, y hasta que sean ancianos tú los llevarás, porque nuestra firmeza, cuando eres tú, entonces es firmeza; mas, cuando es nuestra, entonces es debilidad (*Conf.*, 4.16.31).

También, en el libro décimo confiesa a Dios que todo lo que dice y hace, con palabras y con hechos, lo hace bajo sus alas y con un peligro enormemente grande, puesto que es conocida su flaqueza (*Conf.*, 10.4.6). Más adelante, suplica a Dios que extienda sus alas para que toda la Iglesia Cristiana se refugie bajo ellas (*Conf.*, 10.36.59).

A manera de resumen de esta exégesis substantiva se afirma que el *caelum caeli* y la *materia informis* son dos cosas creadas por Dios que

carecen de tiempo, pero no son coeternas a él (*Conf.*, 12.12.15). Asimismo, se enfatiza que no hay ninguna alusión a los «días» en los versículos de Génesis 1, 1-2:

> Por causa de estas dos cosas entiendo ahora que dice tu Escritura sin mención de días: «En el principio hizo Dios el cielo y la tierra». Por eso al punto añadió a qué tierra se refería. Y así, cuando en el día segundo se conmemora que fue hecho el firmamento, llamado cielo, claramente insinúa de qué cielo habló antes, al no mentar los días (*Conf.*, 12.13.16).

La tercera parte de este libro duodécimo es la más extensa, pues Agustín presenta un ejercicio completo y riguroso sobre el modo en que se deben considerar las interpretaciones de la Escritura, texto sagrado que le causa un horror de respeto y un temor de amor (*Conf.*, 12.14.17). El Doctor de la gracia comienza con la exposición de las opiniones en conflicto. Luego da paso a la consideración de cómo proceder frente a estas distintas opiniones hasta llegar a la evaluación de ellas. Finalmente, presenta una reconsideración sobre el Génesis 1,1. En la alusión al conflicto entre las opiniones de los intérpretes fieles y de los enemigos de la Sagrada Escritura, toma a Dios por árbitro y presenta la conformidad de oponentes con las verdades básicas relativas a la creación, como lo son la inmutabilidad de Dios, la creación *ex nihilo*, el *caelum caeli*, la *materia informis* y el tiempo.

Ahora bien, frente a la pregunta sobre cómo proceder frente a las opiniones que entran en conflicto, de nuevo, hay una invocación del árbitro: «Tú, ¡oh Dios nuestro!, serás juez entre mis confesiones y sus contradicciones» (*Conf.*, 12.16.23). Luego, se da paso a la discusión sobre otras interpretaciones de los creyentes y presenta cuatro lecturas alternativas de Génesis 1, 1-2. Sin embargo, lo que resulta más importante es que bajo el criterio hermenéutico propio

del cristianismo, es decir, la caridad, Agustín extiende la invitación a realizar la exégesis de la Sagrada Escritura bajo una suerte de tolerancia amorosa frente a las interpretaciones de otros:

> Oídas y consideradas todas estas cosas, no quiero discutir por cuestión de palabras, que no es útil para nada, sino para confusión de los oyentes. Mas para edificación, buena es la ley, si alguno usare bien, de ella, pues su fin es *la caridad*, que nace del corazón puro, de la buena conciencia y de la fe no fingida; y sé bien en qué dos preceptos suspendió nuestro Maestro, toda la ley y los profetas. Mas pudiéndose entender diversas cosas en estas palabras, las cuales son, sin embargo, verdaderas, ¿qué inconveniente puede haber para mí que te las confieso ardientemente, ¡oh Dios mío, luz de mis ojos en lo interior!; qué daño, digo, me puede venir de que entienda yo cosa distinta de lo que otro cree que intentó el sagrado escritor? (*Conf.*, 12.18.27).

Después de la consideración de la caridad como criterio hermenéutico, Agustín entra a evaluar cinco opiniones sobre Génesis 1,1, pues se conocen diversas interpretaciones de «en el principio» y de «la tierra era invisible e incompuesta, y las tinieblas estaban sobre el abismo» (*Conf.*, 12.20.29-12.22.31). Oídas, pues, aquellas interpretaciones, y consideradas en conjunto, se afirma que pueden originarse dos géneros de cuestiones cuando, a través de «signos», se cuenta algo por nuncios veraces. De un lado, aquellas en las que se discute acerca de la verdad de las cosas. De otro lado, aquellas en las que se discute acerca de la intención del que relata. Una cosa es lo que se averigua sobre la creación de las cosas, que sea verdad, y otra qué fue lo que Moisés quiso que se entendiera en tales palabras (*Conf.*, 12.23.32). De ahí que resulte más fácil lograr certeza teológica que determinar aquello que Moisés tenía en mente a la hora de escribir estos primeros versículos del Génesis.

Así las cosas, el obispo Agustín, recurriendo a su fe, nuevamente eleva una plegaria al cielo:

> Júnteme, Señor, en ti con aquellos y góceme en ti con ellos, que son apacentados por tu verdad en *la latitud de la caridad*, y juntos nos acerquemos a las palabras de tu libro y busquemos en ellas tu intención a través de la intención de tu siervo, por cuya pluma nos dispensaste estas cosas (*Conf.*, 12.23.32).

La consideración de los asuntos anteriormente mencionados concluye con un énfasis que señala cómo lo que realmente se debe amar en el momento de interpretar la Sagrada Escritura no es otra cosa que la Verdad. Es una verdad común que se debe buscar no por orgullo y soberbia, sino en virtud de la caridad fraterna. En la Escritura no se busca ni se puede pretender buscar nada distinto a la Palabra de Verdad y a dicha Verdad sólo logra acceder la persona humilde. El hiponense añade, además, que esta Verdad de Dios no es la de «una» persona, no es privada, sino que es de todos y para todos. Quien, por su afanosa soberbia, quiera poseerla privadamente, se verá privado de ella (*Conf.*, 12.25.34), es decir, no recibirá, no hallará y no se le abrirá (Mt 7, 7). Al contrario, será repelido del bien común hacia lo que es suyo, esto es, la mentira, porque el que habla mentira, habla de lo que es suyo (Jn 8, 44).

Nuevamente, la lucidez del obispo africano nos sorprende, pues nos enseña una clave utilísima y necesaria para la comunicación entre exégetas: «no ciertamente tú en mí ni yo en ti, sino ambos en la misma inconmutable Verdad, que está sobre nuestras mentes» (*Conf.*, 12.25.35). Conjuntamente, nos recuerda que el único mandamiento rector de todo pensamiento, palabra y obra es la caridad, que aparece en el Evangelio según San Mateo así: «amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu

mente y con todas tus fuerzas [...] y amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Mt 22, 37-39).

Agustín termina estas consideraciones metodológicas sobre la exégesis del Génesis manifestando que la palabra de Dios —rica en fertilidad— es suficientemente sencilla para los sencillos y humildes. Si bien se encuentran muchas intenciones y lecturas interpretativas del Génesis, uno solo es el Espíritu de la Verdad (*Conf.*, 12.30.41-12.32.43). Asimismo, y por enésima vez, enfatiza que la caridad es necesaria para la búsqueda común de la verdad, así como es necesaria la ayuda del Espíritu Santo en toda interpretación del Texto Sagrado.

Luego de haber seguido con atención la narrativa de este libro duodécimo de las *Confessiones*, podemos afirmar que el propósito con el que Agustín comienza este libro llega a feliz término, puesto que a medida que fue avanzando percibimos cómo la sabiduría de Dios se derramó progresivamente en el Doctor de la gracia. Sin duda alguna, esto ha sido así no por méritos del hombre Agustín, sino porque con humildad y docilidad ha seguido el consejo evangélico de Jesús, y pidió, buscó y llamó.

Libro XIII

En el último libro de la presente obra confesional nos llama la atención que el obispo de Hipona logra repasar —o al menos mencionar— los temas centrales que ha venido desarrollando en este extenso diálogo confesional con Dios, quedando en evidencia la relación y la unidad existente entre los trece libros.

Continuando con su exégesis del Génesis, el autor cristiano va dando cuenta de que la obra creadora de Dios, vista a gran escala, alimenta y sirve de argumento en la exposición de la unidad

temática de sus *Confessiones*. Así, pues, en la narrativa de este libro decimotercero se señala la presencia protagónica del Espíritu Santo, Tercera Persona de la Trinidad, que trabaja derramando todo su amor en la Iglesia Cristina y en la creación. También se alude a la eficacia de la gracia, la Palabra, los sacramentos y la vida de la comunidad eclesial frente a las tres cabezas de la iniquidad. Lo anterior va presentándose mientras Agustín vuelve a realizar una recordación de su errancia, búsqueda y encuentro, puesto que su historia personal, a la luz de la fe, se comprende ligada al acto creador de Dios. Como afirma Ursula Schulte-Klöcker (2006):

> [...] finalmente, el tema definitorio del libro 13 es el significado del Espíritu divino en la creación, tanto en términos de la creación del mundo como, sobre todo, en relación con la nueva creación fundada en la obra redentora de Jesucristo (p. 10).

Además, aquí notamos de manera magna cómo la plenitud de Agustín como obispo y la obra protagónica del Espíritu Santo dan cierre a la estructura trinitaria de las *Confessiones*. Indudablemente, no puede haber otra manera de concluir la obra confesional que a través del Espíritu, que une al Padre y al Hijo en «koinonía perijorética». En este último libro, se ratifica el propósito confesional de la obra, pues no solo se ha buscado proclamar la grandeza del Señor y alabarlo por su creación, sino que también se expone con claridad y lucidez gran parte de la doctrina cristiana. Lo anterior resulta fundamental porque no puede quedar duda de que Agustín se dirige a los integrantes de una comunidad específica de cristianos; y, en este sentido, profesar la fe desde una sana doctrina es esencial.

Con esto, el obispo de Hipona no solo está ayudando a fortalecer los cimientos de la comunidad cristiana tal como le corresponde al

obispo, sino que está situando dichos cimientos en el terreno del pensamiento filosófico. Nos atrevemos a afirmar, pues, que se está presentando la filosofía cristiana, diferenciándola radicalmente de cualquier corriente neoplatónica o pagana que quisiera aprovechar la interpretación del autor para catalogarlo como tal.

Desde su labor como máximo dispensador del Sacramento y de la fe cristiana, Agustín cierra su obra dejándole al lector un camino definido hacia la casa del Padre, es decir, hacia la vida eterna. Además de explicitar la importancia del Espíritu Santo para cumplir tal propósito, se exponen los medios, la forma y las pautas para hacerlo efectivo, fecundo y concreto.

Sin duda, este último libro es una consumación de la búsqueda agustiniana, a través de una serie de respuestas a las preguntas que se plantearon inicialmente y que le permitieron al obispo de Hipona encontrarse con la Verdad que su corazón anhelaba. Las *Confessiones*, entonces, son un ejemplo de la peregrinación del ser humano de este mundo hacia Dios. Son una exposición del camino que Cristo ha marcado con su vida y que se condensa en la Sagrada Escritura.

Ahora bien, para dar cuenta de cómo la exégesis del Génesis conduce a esta consumación de la obra necesitamos hacer un recorrido por las ideas que Agustín desarrolla a lo largo de este último libro con una estructura impecable, continuando así el paralelo entre el relato bíblico de la creación con todo su contenido cosmológico y la interpretación eclesiológica de este mismo relato en un sentido figurado.

Finalizando el libro duodécimo, Agustín ha vuelto a dar «el salto de fe», el paso de lo visible a lo invisible que le permite llegar a consolidar su encuentro con Dios. Esto lo logra volviendo a suplicar

que sea la gracia divina la que ponga en su corazón con qué partes de la Escritura debe continuar:

> Permíteme, pues, que te confiese en ellos más suficientemente y que elija algo que tú me inspirares, verdadero, cierto y bueno, aunque me salgan al paso muchas cosas allí donde pueden ofrecerse muchas; y esto con tal fidelidad de mi confesión, que si atinare con lo que pensó tu ministro, sea bien y perfectamente, porque esto es lo que debo intentar; pero si no lograse alcanzarlo, diga, sin embargo, lo que tu Verdad quisiere decirme por medio de sus palabras, que también ella dijo a Moisés lo que le plugo (*Conf.*, 12.31.43).

Esto no sólo significa que el continuar con la hermenéutica del Génesis es inspiración del Espíritu Santo, sino que del Espíritu surge aquella gracia especial para darle sentido y unidad a toda la obra. Por eso, a partir de una interpretación espiritual y alegórica, observaremos cómo se encuentra en el relato genesíaco una fuente de iluminación para comprender mejor la fe y la historia de la salvación. En cierto sentido, esta visión alegórica del Génesis es el final de una búsqueda que —si bien no pretende ser determinante ni la única interpretación posible— sí responde a los anhelos de Agustín. De ahí que tenga un carácter personal, pues significa para el obispo de Hipona un nuevo comienzo, un renacimiento, una recreación de su persona (Christian, 1953: 25).

Como hemos dicho, este último libro es pneumatológico, porque la Tercera Persona es la que concilia y cobija todas las criaturas para dirigirlas hacia el Padre. Por eso, como dice la Sagrada Escritura, el Espíritu es sobrellevado sobre las aguas, entendiendo las aguas como la totalidad de lo creado, y así es como todo ha quedado desde el principio bajo las alas del Espíritu: «el espíritu de Dios era llevado sobre el agua, porque todo lo que había comenzado a alcanzar forma

y perfección estaba sometido a la voluntad del Creador» (*De Gen. ad lit.*, 1.5.11).

En efecto, de la misma manera que el Hijo, el Espíritu acoge a todas las criaturas y actúa puente entre lo creado y el Padre, orientando y guiando la creación hacia su origen, hacia un lugar en donde podrá gozar de la luz eterna y estar de cara a Dios: «con tu fuego, sí; con tu fuego santo nos enardecemos y caminamos, porque caminamos para arriba, hacia la paz de Jerusalén, porque me he deleitado de las cosas que aquellos me dijeron: Iremos a la casa del Señor» (*Conf.*, 13.9.10). En últimas, después de haber sido creado todo por el Padre, y de que el Hijo dispusiera el camino que ha de ser recorrido, sólo resta la luz del Espíritu que ha de guiar hacia el cumplimiento del fin según el cual todo ha sido dispuesto.

En este mismo contexto trinitario debemos percatarnos de que las tres concupiscencias aparecen aquí relacionadas con la Trinidad, evidentemente en un sentido negativo, pues por pecado al que conducen estas cabezas de la iniquidad se desfigura aquella imagen de Dios que tiene el ser humano desde la creación. En última instancia, el pecado consiste en no poder ver a Dios, en estar lejos de la Divinidad y de su amor. Podemos entenderlo como un abismo en donde sólo hay oscuridad y miseria. En cierto sentido, esta caracterización del pecado resulta similar a la de la *materia informis*, que al no estar convertida y formada por Dios está sumida en la oscuridad del abismo y es casi-nada.

Ahora bien, así como en la creación Dios hizo la luz para iluminar, convirtiendo todo hacia sí, a las criaturas también ha de iluminarlas para que estas no se aparten de su lado y estén orientadas a cumplir su voluntad: «porque tú, Señor nuestro, iluminarás nuestras tinieblas, pues de ti nacen nuestros vestidos y nuestras tinieblas serán como un mediodía» (*Conf.*, 13.8.9). En otras

palabras, sólo la luz de Dios puede recrear, convertir y formar todo lo que el ser humano por causa de su soberbia ha destruido.

Como ilustramos a lo largo de nuestro acercamiento a las *Confessiones*, los pecados desencadenados por cada una de las concupiscencias, y por su conjunto, desordenan la creación y no permiten que se cumpla el fin para el cual todo fue hecho. La criatura,

> [...] alejada, en efecto, de la sabiduría inmutable, vive torpe y miserablemente, y en ello consiste su informidad; vuelta, en cambio, a la luz inmutable de la sabiduría, al Verbo de Dios, recibe la forma, por la cual alcanzó la existencia (*De Gen. ad lit.*, 1.5.10).

Sólo el Espíritu Santo puede guiar de nuevo e iluminar lo que la soberbia humana ha deformado, y llevar de vuelta a la humanidad al Camino de la verdad eterna, al Hijo, pues para el ser humano no es lo mismo vivir inquieto y fragmentado que vivir bienaventuradamente. Esta bienaventuranza es la que se logra cuando la acción pneumatológica conduce a la creación hacia el descanso sobre las aguas (Vaught, 2005: 196). En este contexto, se observa una confesión conclusiva en boca y pluma de Agustín: «Esto sólo sé: que me va mal lejos de ti, no solamente fuera de mí, sino aun en mí mismo; y que toda abundancia que no es mi Dios, es indigencia» (*Conf.*, 13.8.9).

Siguiendo este orden de ideas, el obispo de Hipona enfatiza que Dios es quien le da la gracia al ser humano para que este pueda dominar y darle muerte a aquellas cosas que intentan destruir su alma. Esta consideración debe comprenderse en el mismo sentido señalamos la manera en que la luz ilumina las tinieblas y el abismo:

> [...] porque ni aún su informidad te agradara si no fuese hecha luz, no siendo, sino intuyendo la luz que ilumina y adhiriéndose a ella, para que lo que de algún modo vive, y lo que vive felizmente, no lo deba sino a tu gracia (*Conf.*, 13.3.4).

De la mano de este poder de Dios —que ilumina por ser la Divinidad misma la luz— está la verdad que también se revela a la humanidad por medio de la Palabra, para que sea esta el faro que guíe la vida de cada uno de los miembros de la Iglesia Cristiana hacia el conocimiento de Dios.

En los libros anteriores, Agustín subrayó constantemente la importancia de la fe en el trayecto del ser humano hacia la verdad que ha sido revelada en Cristo. El encuentro de esta verdad —anhelo que inquieta el corazón de todos los seres humanos— viene de Dios:

> [...] de ahí que mi alma sea delante de ti como tierra sin agua; pues, así como de suyo no puede iluminarse a sí misma, así tampoco puede saciarse de sí misma. Porque, así como está en ti la fuente de la vida, así en tu luz veremos la luz (*Conf.*, 13.16.19).

Esta capacidad de conocerse a sí mismo y conocer tanto a Dios, como lo que Dios ha hecho de su creación, es también lo que le permite al ser humano alcanzar un dominio sobre las cosas que son del Espíritu de Dios y, por tanto, también de las que no son (*Conf.*, 13.23.33). Ahora bien, Agustín afirma, por enésima vez, que esta capacidad cognoscitiva no se alcanza por méritos humanos, sino que es don gratuito de Dios y es el Espíritu Santo el que concede el acceso a dicho don:

> Así también, las cosas que son de Dios no las sabe nadie sino el Espíritu de Dios. Mas nosotros no hemos recibido el espíritu

> de este mundo, sino el espíritu de Dios, para que sepamos las cosas que nos han sido donadas por Dios (*Conf.*, 13.31.46).

Avanzando en el desarrollo del libro decimotercero —y luego de exponer una breve explicación del ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios— Agustín prosigue con una afirmación acerca del relato genesíaco. Esta alude a la orden que tiene la humanidad no sólo de dominar la creación, sino también de crecer y multiplicarse. Frente a esto, Agustín no sólo asume el llamado a la reproducción natural de la especie humana —según una hermenéutica anclada en el sentido literal del texto— sino que desde un sentido espiritual y alegórico relaciona estos versículos con la capacidad de la razón humana para ser fecunda.

Nos llama la atención, una vez más, que Agustín no busca que las interpretaciones sobre la creación sean definitivas y únicas, sino que en dichas interpretaciones se reconozca la riqueza de la Escritura como expresión de la riqueza infinita de Dios. Por eso, aun siendo una sola la Palabra puede ser comprendida, desde el terreno de la fe, de distintas maneras; este reconocimiento de la pluralidad de significados es lo que hace posible que se le dé un sentido diferente del literal al texto genesíaco.

No podemos perder de vista lo que Agustín advirtió en el libro anterior sobre el principio de la caridad como criterio hermenéutico clave en la comprensión de la Palabra, de la fe y de la doctrina de la Iglesia Cristiana. Notemos que la interpretación del relato de la creación busca aportar al crecimiento de la comunidad cristiana, pues muestra, sobre todo, que la interpretación espiritual es una forma de comprender la peregrinación del alma por el mundo, que resulta de gran utilidad para la comunidad eclesial. En este contexto es importante aludir a los sacramentos y la vida de la Iglesia Cristiana como producto de esta nueva creación. Agustín expone,

por ejemplo, un paralelo entre los frutos de la creación y todas sus especies con las obras de misericordia que deben ofrecerse por la fructífera tierra para las necesidades de esta vida (*Conf.*, 13.25.38). Con esta mención de las obras de misericordia se alude a la Iglesia Cristiana como una comunidad de creyentes y se considera que —para lograr adentrarse en este camino comunitario y acceder de manera concreta y real a dichos frutos— Cristo ha dispuesto los sacramentos como vehículos para alcanzar dicho propósito.

Los sacramentos, entonces, se presentan como los medios concretos que se han propuesto en la Iglesia Cristiana para lograr la salvación del ser humano. Esta última relación de los frutos y las obras que deben darse en la creación resulta fundamental en la comprensión del propósito de las *Confessiones*. Se ha reconocido que la intención de una obra confesional como la de Agustín va más allá de una mera confesión de pecados, pues se busca, ante todo, alabar a Dios y profesar la fe. En este sentido comprendemos que cerrar la obra con una hermenéutica de la creación constituye un acto sublime de alabanza a Dios por su bondad y perfección en todo lo creado: «alábante tus obras para que te amemos, y amámoste para que te alaben tus obras, las cuales tienen por razón del tiempo principio y fin, nacimiento y ocaso, aumento y disminución, apariencia y privación» (*Conf.*, 13.33.48).

Empero, como dijimos, Agustín también cumple con el propósito de confesar públicamente su fe en su misión episcopal, pues hace de las *Confessiones* un recurso efectivo para pastorear, cuidar e instruir al pueblo de Dios. Así como la creación es una conversión de lo informe a lo formado, la conversión del ser humano es una recreación de la vida humana, que Dios permite por su gracia y bondad. El obispo africano comprende que el camino que se despliega en la Palabra de Dios busca que las personas se decidan

por la acción del Espíritu en sus vidas y puedan ser objeto de esta recreación que conduce en última instancia a la vida bienaventurada y feliz en la morada del Padre. Esta beatitud que solo se alcanza a través de la comunidad eclesial y en virtud de los frutos del amor hacia nuestros prójimos:

> Da, sí; su fruto, y mandándolo tú, su Dios y Señor, produce nuestra alma obras de misericordia según su género, amando a su prójimo con el socorro de las necesidades carnales, teniendo en sí la semilla de aquél por razón de la semejanza, porque nuestra flaqueza es por lo que nos compadecemos y movemos a socorrer a los indigentes, del mismo modo que quisiéramos que se nos socorriese si nos hallásemos en la misma necesidad; y ello no sólo en las cosas fáciles, como en hierba seminal, sino también en la protección de una ayuda robusta y fuerte, como árbol fructífero, esto es, benéfico, para arrancar al que padece injuria de la mano del poderoso dándole sombra de protección con el roble poderoso del justo juicio (*Conf.*, 13.22.20).

Al cumplir con esta misión se obtiene cierta paz y cierto descanso, que prefiguran aquel gozo que será perfecto e ininterrumpido en la vida eterna, junto a Dios. En el último día de la creación —después de que Dios viera que todo era bueno— pudo descansar. En este mismo sentido, el ser humano que produce frutos como respuesta a la bondad de su corazón y en gratitud a Dios, podrá gozar de la plenitud del Padre. Incluso, podemos agregar que la medida de estas obras es el amor que se traduce en actos concretos hacia los demás: «mi peso es mi amor; él me lleva dondequiera soy llevado» (*Conf.*, 13.9.10) (Saeteros, 2019: 49-53).

Para finalizar, observemos que con este último libro de las *Confessiones* Agustín consuma una búsqueda que incesantemente deseó desde el comienzo de la obra. En el primer libro, él deseaba encontrar y saciar ese anhelo que había en su corazón:

> Dame, Señor, a conocer y entender qué es primero, si invocarte o alabarte, o si es antes conocerte que invocarte. Mas ¿quién habrá que te invoque si antes no te conoce? Porque, no conociéndote, fácilmente podrá invocar una cosa por otra. ¿Acaso, más bien, no habrás de ser invocado para ser conocido? Pero ¿y cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Y cómo creerán si no se les predica? Ciertamente, alabarán al Señor los que le buscan, porque los que le buscan le hallan y los que le hallan le alabarán. Que yo, Señor, te busque invocándote y te invoque creyendo en ti, pues me has sido predicado (*Conf.*, 1.1.1).

Ahora, finalizando este libro decimotercero, queda claro que Agustín encontró aquello que buscaba porque lo hizo como debía: «a ti es a quien se debe pedir, en ti es en quien se debe buscar, a ti es a quien se debe llamar; así, así se recibirá, así se hallará, y así se abrirá» (*Conf.*, 13.37.53). Ya sabe en qué y quién creer, y adónde desea llegar. De igual manera, tiene los recursos eficaces para hacerlo, pero, sobre todo, la convicción de no volverse a alejar de Dios. Esta ha sido una exposición de la peregrinación de un alma hacia la casa del Padre, de un alma que ha alcanzado la respuesta que necesitaba y que, por eso, puede con tranquilidad dar por concluidas sus *Confessiones*. Magníficas y edificantes resultan las *Confessiones*, pues en ellas se marca la senda por la que todo cristiano debe caminar, se actualiza el mensaje de Cristo y se proclama la esperanza soteriológica de la fe cristiana.

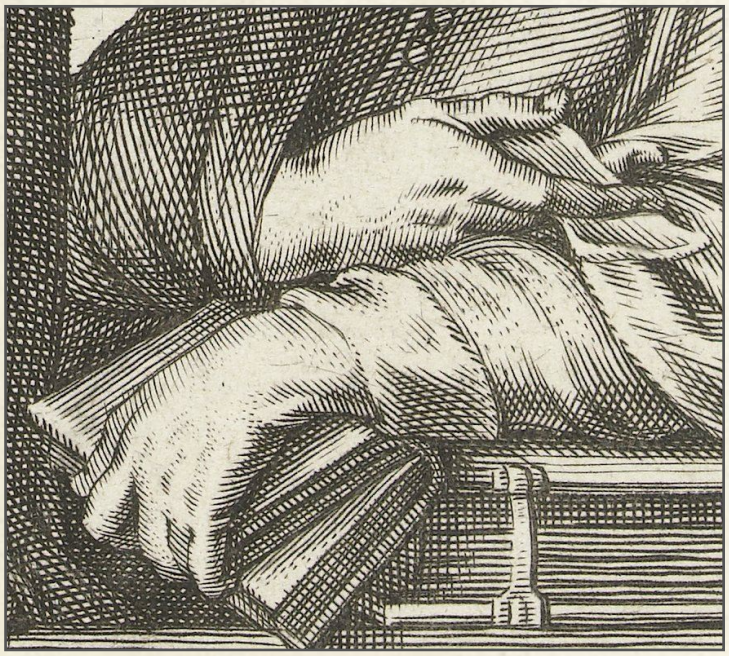
Entendemos, ahora, por qué Ángel Custodio Vega (1946), en el prólogo que hace a las *Confessiones*, bellamente caracteriza esta obra como:

> [...] un himno de gloria, un canto arrebatado de amor y gratitud al Dios justo y bueno por sus misericordias sin número y sus gracias sin medida, que no se puede leer sin

> encenderse en amor y sentirse como arrebatado del Espíritu de Dios (p. 251).

Ahora comprendemos por qué filósofos, teólogos, historiadores, psicólogos y demás estudiosos de diferentes campos de conocimiento acuden repetidamente a la fuente inagotable de sabiduría que emana de la obra confesional de Agustín. Captamos por qué el pensamiento agustiniano ha dejado una huella profundísima en la vida y la cultura de Occidente. También apreciamos por qué se afirma que con esta obra —por primera vez— se daba en la historia universal el caso extraño de que un hombre en la cumbre de su gloria escribiera un libro de su vida íntima. Agustín se confesaba en voz alta ante la faz del mundo y tomaba por testigo a Dios de la verdad de su confesión (Vega, 1946: 277). Indudablemente, al leer las *Confessiones*, todxs encontramos un trozo inconfundible de nuestro ser, un pedazo sangrante y vivo de nuestro propio corazón.

Parte II ❧



El sentido económico de la *confessio* agustiniana

VII ❧

Mysterium salutis: La economía de la salvación ❧

La Segunda Parte del Catecismo de la Iglesia Católica Romana (CIC), dedicada a la celebración del Misterio cristiano, comienza con una afirmación contundente: con la vida litúrgica,

> [...] la Iglesia confiesa el misterio de la Santísima Trinidad y su «designio benevolente» (Ef 1,9) sobre toda la creación: el Padre realiza el «Misterio de su voluntad» dando a su Hijo amado y al Espíritu Santo para la salvación del mundo y para la gloria de su Nombre (CIC, 1066).

Este «designio benevolente» del que habla el apóstol Pablo, en la carta que les dirige a los habitantes de Éfeso, señala el plan o disposición trinitario que ha sido revelado y realizado en la historia a través de Cristo (Ef 3,4). Pablo lo llama «economía del Misterio» (Ef 3,9) y la tradición patrística lo llamará «economía del Verbo encarnado» o «economía de la salvación». En la Constitución Apostólica *Sacrosanctum Concilium* dicha economía salvífica revelada plenamente en Cristo se describe de la siguiente manera:

> Cristo realizó la obra de la redención humana y de la perfecta glorificación de Dios, preparada por las maravillas que Dios hizo en el pueblo de la Antigua Alianza, principalmente por el

> misterio pascual de su bienaventurada pasión, de su resurrección de entre los muertos y de su gloriosa ascensión. Por este misterio, «con su muerte destruyó nuestra muerte y con su resurrección restauró nuestra vida». Pues del costado de Cristo dormido en la cruz nació el sacramento admirable de toda la Iglesia (SC, 5).

La unicidad de la economía salvífica querida por Dios Uno y Trino es el misterio de la encarnación del Verbo. Cristo es el mediador de la gracia divina en el plan de la creación y de la redención (Col 1,15-20), es el recapitulador de todas las cosas (Ef 1,10) y el actor de nuestra justicia, santificación y redención (1 Co 1,30). En efecto, el misterio de Cristo tiene una unidad intrínseca que se extiende desde la elección eterna en Dios hasta la parusía: «nos ha elegido en él antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia por el amor» (Ef 1,4). En Cristo, los seres humanos obtenemos herencia, habiendo sido predestinados conforme al propósito del que hace todas las cosas según el designio de su voluntad, puesto que a los que de antemano conoció el Padre también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que él fuera el primogénito entre muchos hermanos. A los que predestinó, a ésos también los justificó, y a los que justificó, a ésos también los glorificó (Ef 1,11; Rom 8,29-30).[3]

Ahora bien, es importante indicar que la unidad del plan de la salvación tiene etapas y dimensiones, pero hay una coherencia entre ellas, claramente destacada, pues este proyecto divino que tiene un sentido global orientado a la salvación encuentra su plenitud en Jesucristo. Un esquema de este plan[4] económico puede ser el siguiente: (i) la creación, fundación y conservación del mundo por el

[3] Cfr. Congregación para la Doctrina de la fe, *Declaración Dominus Iesus*, 11.

[4] El Concilio habla de «ordenación» (LG 36, 31), «propósito» o «designio» (GS 37,19), y «voluntad» (GS 36,10).

amor del Padre; (ii) la esclavitud y la caída del mundo por el pecado; (iii) la redención, regeneración y liberación por la obra del Hijo; (iv) la consumación, santificación y glorificación de toda criatura por obra del Espíritu Santo. Este esquema nos habla, por un lado, del Padre como Creador, del Hijo como Redentor y del Espíritu Santo como Santificador. Sin embargo, recordemos que la perijóresis trinitaria señala que:

> toda actividad divina interna se dice de cada una de las Personas. Cuando se dice que Dios ama, se dice que el Padre, el Hijo y el Espíritu aman. Toda actividad «*ad extra*» es común a las Tres Personas, en sentido de que las tres crean como un solo principio de acción, en una acción única y común; aunque con cierto orden por sus orígenes. Las personas divinas son también mejor conocidas por las apropiaciones, es decir, por la asignación de un atributo esencial a una Persona, como si fuera propio de ella. Los atributos esenciales son comunes a las Tres Personas, pero se puede asignar uno de ellos a una Persona, por una cierta afinidad entre el atributo y la persona (Arias, 1991: 378).

Por otro lado, del ser humano como imagen creada [doctrina de la creación], imagen deformada [doctrina del pecado], imagen reformada [doctrina de la justificación y de la gracia] e imagen consumada [doctrina escatológica] (Ruiz, 1991: 19). Estas etapas están lúcidamente descritas en el párrafo 2 de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*:

> Tiene, pues, ante sus ojos el mundo de los humanos, es decir, toda la familia humana con la universalidad de las realidades entre las que esta vive; el mundo, teatro de la historia del género humano, marcado por su destreza, sus derrotas y sus victorias; el mundo que los fieles cristianos creen creado y conservado por el amor del Creador, colocado ciertamente bajo

> la esclavitud del pecado, pero liberado por Cristo crucificado y resucitado, una vez que fue quebrantado el poder del maligno, para que se transforme, según el designio de Dios, y llegue a su consumación.

Se trata de un proyecto divino que se orienta a la filiación divina, pues el ser humano creado a imagen y semejanza de Dios ha sido invitado a participar de su propia naturaleza divina. Dios ha querido unir al ser humano consigo mismo en la creación, en la obra de la redención llevada a cabo por Jesucristo y en la obra de la santificación, que el Espíritu Santo despliega en la comunidad eclesial. Desde esta perspectiva, la revelación bíblica ha presentado la relación «creación-redención-santificación» como tres etapas inseparables de un proyecto unitario y complejo: el mundo es creado, deformado por el pecado, y redimido y transformado por la acción de Dios. En esto consiste la doctrina paulina de la recapitulación [ἀνακεφαλαιώσασθαι], a saber, el momento en el cual todas las cosas volverán a situarse en el lugar y orden que la divina Sabiduría les había asignado en el principio (Ef 1,7-10). Esta doctrina también aparece constantemente en los aportes de los santos Ireneo, Hipólito, Orígenes, Agustín y Cirilo Alejandrino.

Es importante destacar que la obra creacional tiene consistencia en sí misma, pues ni el orden de la salvación ni el orden de la santificación suprimen el orden de la creación, establecido por la Santísima Trinidad «*in principio*» [ἐν ἀρχῇ]. La discontinuidad en este proyecto de salvación aparece sólo como consecuencia del pecado y no de cierta debilidad del orden divino de la creación. Así, comprendemos que el ser humano tiene autonomía y ordenación propias —pero dicha autonomía exige una dependencia divina— pues debe reconocer que la creación depende de Dios, su Creador, al que todas las criaturas se ordenan en alabanza y adoración (GS, 36).

Desde su primera línea, el Catecismo de la Iglesia Católica Romana nos indica que Dios ha creado libremente al ser humano para que tenga parte en su vida bienaventurada. Por eso, en todo tiempo y lugar, Dios está cerca del ser humano (CIC, 1). En el designio trinitario de la creación está inscrita la salvación del ser humano, pues el Creador se identifica con el Salvador. Más aún, en el Catecismo suele conectarse la salvación y la redención con la creación, y también con la santificación, pues dichos momentos salvíficos hacen parte del único designio de la Sabiduría divina (CIC, 14, 898, 1652, 1951, 2244, 2502). Esta verdad fundamental está supuesta en todo el texto catequético eclesial y halla diversas expresiones concretas, como por ejemplo:

> Dios quiere comunicar libremente la gloria de su vida bienaventurada. Tal es el «designio benevolente» (Ef 1, 9) que concibió antes de la creación del mundo en su Hijo amado. Este designio es una gracia dada antes de todos los siglos (2 Tm 1, 9-10), que ha nacido del amor trinitario (CIC, 257).

Es claro que la obra redentora no es extraña a la acción creadora de la Trinidad, que en la Escritura y en la Tradición se refiere directamente a la Persona del Padre (CIC, 258-259). Es ilustrativo lo que se dice hacia el final del texto dedicado a la creación del mundo visible:

> El séptimo día acaba la primera creación. Y el octavo día comienza la nueva creación. Así, la obra de la creación culmina en una obra todavía más grande: la redención. La primera creación encuentra su sentido y su cumbre en la nueva creación en Cristo, cuyo esplendor sobrepasa a la primera (CIC, 349).

Puede decirse, por tanto, que el Padre es salvador y redentor, en la medida en que se le atribuye la creación del cielo y de la tierra.

Esta consideración, que se hace desde la perspectiva trinitaria de la Biblia Cristiana, refuerza la afirmación escolástica según la cual la causa absolutamente primera de la salvación, identificada con el mismo agente primero y exclusivo de la creación, es la Santísima Trinidad.[5] Además, el título de «Salvador» se predica de Dios sobre todo cuando se hace referencia a las gestas divinas a favor del pueblo elegido, según el texto de la Biblia Hebrea. Algo parecido sucede con el título de «Redentor» —dado que se afirma especialmente, como hemos enfatizado— que Dios es el creador y redentor de todos los seres humanos (CIC, 898, 1951, 1961, 2176, 2244) y se dice que el mismo Dios es el redentor de Israel (CIC, 431, 1961).

También la Tercera Persona, el Espíritu Santo, identificada con la obra de la santificación, es causa, según su propio modo personal, de la salvación y de la redención del mundo. Es cierto que no se dice en el Catecismo que el Espíritu Santo sea salvador o redentor, pero se afirma insistentemente que

> el Espíritu Santo coopera con el Padre y el Hijo desde el comienzo del designio de nuestra salvación y hasta la consumación [...] Este designio divino, que se consuma [*impletum*] en Cristo, Primogénito y Cabeza de la nueva creación, se realiza en la humanidad por el Espíritu Santo que nos es dado [*corpus in humano genere per Spiritum effusum sumere poterit*] (CIC 686, 152, 243-244).

En nuestro acercamiento al Catecismo resulta interesante la fórmula «designio amoroso de creación, redención y santificación» (CIC, 235), según la cual se explicita el plan de salvación desde los tres momentos que hemos resaltado, a saber, «creación-redención-santificación». Este plan económico es, en sí

[5] Así aparece, por ejemplo, en *STh* 3.48.5.

mismo, el misterio de la Santísima Trinidad, misterio central de la fe y de la vida cristiana. Es el misterio de Dios en sí mismo. Es la fuente de todos los otros misterios de la fe y la luz que los ilumina. El plan de la salvación, entonces, deviene la enseñanza fundamental en la «jerarquía de las verdades de fe» (DCG, 43). Sin duda, toda la historia de la salvación no es otra cosa que la historia del camino y los medios por los cuales el Dios verdadero y único, Padre, Hijo y Espíritu Santo, se revela a los seres humanos, los aparta del pecado y los reconcilia y une consigo (DCG, 47).

Para concluir estas observaciones sobre la economía de la salvación, hagamos énfasis en algunos descubrimientos que aparecen en torno a la expresión «misterio de la salvación» [*mysterium salutis*] (Von Balthasar, 1971: 143–237). Dicha expresión se encuentra explícitamente en por lo menos doce párrafos del Catecismo (CIC, 122, 774, 778, 1099, 1107, 1111, 1139, 1248, 1332, 2655, 2771, 2855). «Misterio de la redención» en seis párrafos (CIC, 190, 494, 517, 601, 932, 1163) con un sentido idéntico al de la expresión anterior; nuevamente, salvación y redención coinciden, si tomamos «redención» en un sentido general [*in sensu lato*].

Asimismo, es importante la locución «sacramento de salvación» [*sacramentum salutis*], pues se refiere, de modo primordial, a la humanidad de Cristo (CIC 515, 774) y también se emplea con frecuencia para calificar a la Iglesia Cristiana (CIC, 766, 774, 775, 776, 780, 849, 1067, 1111) y los siete sacramentos (CIC, 1359, 1446). El uso frecuente de la expresión «economía de la salvación» [*oeconomia salutis*] se esclarece en el párrafo 236, pues allí se declara el sentido que *oikonomia* tenía para los Padres de la Iglesia y la relación de dicho término con la narrativa teológica:

> Los Padres de la Iglesia distinguen entre la *Theologia* y la *Oikonomia*, designando con el primer término el misterio de la vida íntima del Dios-Trinidad, con el segundo todas las obras de Dios por las que se revela y comunica su vida. Por la *Oikonomia* nos es revelada la *Theologia*; pero, inversamente, es la *Theologia* la que esclarece toda la *Oikonomia*. Las obras de Dios revelan quién es en sí mismo; e, inversamente, el misterio de su Ser íntimo ilumina la inteligencia de todas sus obras. Así sucede, analógicamente, entre las personas humanas. La persona se muestra en su obrar y a medida que conocemos mejor a una persona, mejor comprendemos su obrar (CIC, 236).

Debemos destacar, una vez más, la fundamental dimensión trinitaria de la *oeconomia salutis*. Si bien el vocablo *oeconomia* aparece calificado por otros términos, éstos no hacen más que puntualizar algún aspecto de la única *oeconomia* trinitaria. Por ejemplo, «economía cristiana» (CIC, 66), «economía de la gracia» (CIC, 969), «economía sacramental» (CIC, 1076, 1093, 1135), «economía de las imágenes» (CIC, 1159). Estas expresiones, como todas las obras de Dios, están en función del designio de salvación universal, de la *oeconomia salutis* (CIC, 705, 1040, 1066, 1092, 1095, 1168, 2604, 2738, 2850). En este contexto, llama la atención la presencia de la locución *creationis et salutis oeconomia*, que se encuentra sólo en cuatro párrafos (CIC, 2606, 2666, 2746, 2758), pero que guarda profunda relación con las afirmaciones esenciales que se hacen en el Catecismo al tratar el asunto de la creación genesíaca.

La creación se comprende, pues, como el fundamento de todos los designios salvíficos de Dios, como el comienzo de la historia de la salvación que culmina en Cristo. Inversamente, el misterio de Cristo aparece como iluminación contundente del misterio de la creación, pues en él se revela el motivo según el cual, en el principio, Dios creó el cielo y la tierra: desde el principio Dios

preveía la gloria de la nueva creación en Cristo (Rm 8, 18-23). En últimas, percibimos la íntima conexión entre la idea de «economía de la salvación» y la de «historia de la salvación» [*historia salutis*], es decir, percibimos el despliegue de la economía trinitaria en el tiempo del ser humano.

Precisamente esta íntima conexión aparece como unidad comprensiva de las *Confessiones* de Agustín, pues, como bien afirma José Vericat (1970), a través de la escritura confesional agustiniana podemos comprender «la conversión a través de la creación y cómo, si la conversión conduce a la salvación, esto le lleva a transformar toda la creación en una soteriología, uniendo el principio y el fin del ser humano» (p. 397). Sin duda, las *Confessiones* de Agustín nos brindan una comprensión integral de esta unión, pues a través de su escritura confesional, somos guiados a comprender la conversión a través de la creación.

VIII ❧

La comprensión agustiniana de la economía de la salvación ❧

Como observamos en el primer capítulo, la *confessio* agustiniana se lleva a cabo, ante todo, con la intención de alabar y dar gloria a Dios. Esto lo vemos con claridad en los primeros diez libros de las *Confessiones*. Sin embargo, cuando llegamos a los últimos tres libros nos encontramos con una exégesis bíblica de las primeras líneas del Génesis.

Aunque muchos académicos han sugerido —basados en lo anterior— que las *Confessiones* están divididas en dos partes y que no hay continuidad entre los primeros libros y los últimos. Otros intérpretes sostienen la tesis que hemos defendido desde el primer capítulo de este trabajo, a saber, la narración de los sucesos íntimos entorno a la conversión y la alabanza que el hombre Agustín ofrece a Dios son extrapoladas, en los libros décimo al decimotercero, a toda la humanidad. Por ejemplo, para Frederick Hooker Russell (1997: 21), el libro decimotercero de las *Confessiones* reúne unitariamente la experiencia personal de san Agustín, su autoanálisis subjetivo y su exégesis bíblica dentro de una teología de la conversión. Sobre esta consideración se centra la tesis principal sobre la unidad de las *Confessiones* que ilustra Carol Harrison (2006).

En estos últimos libros, entonces, asistimos a la expansión de la conversión personal de Agustín hasta alcanzar un carácter universal según el cual se presenta una suerte de «conversión macrocósmica» (Oldfield, 2005: 740).

Sin duda, con esta dilatada manifestación del llamado a la *conversio*, el autor no cambia el propósito inicial de la obra, sino que sitúa los motivos de su alabanza de Dios de cara a la grandeza de la obra genesíaca. La *conversio* agustiniana no deja de ser uno de los puntos centrales de las *Confessiones*, sino que se comprende, ahora, como una parte del proceso al que tiende toda la humanidad: el plan económico de Dios revelado desde el Génesis.

El retorno del ser humano a su Creador comienza en el momento mismo de la creación, pues la humanidad ha sido creada para que acoja la gracia del Espíritu Santo, que perfecciona su naturaleza haciéndolo partícipe del descanso eterno en Dios (Oldfield, 2005: 746); precisamente la libertad del ser humano consiste en ser libre del pecado. Así, percibimos que la unidad de la obra confesional agustiniana señala el vínculo entre la *creatio* y la *conversio*. Ante todo, indica que la *creatio* contiene en sí misma el misterio y el sentido de la existencia humana. El ser humano es «creado» para «convertirse» y, con esto, caminar hacia su plenitud [*formatio*]. En últimas, se trata de comprender que el ser humano está llamado a volver su mirada hacia el Creador, recuperando la comunión con la Divinidad por la eternidad (*Conf.*, 13.24.35-13.25.38) (Vannier, 1997: 14-19). Sin embargo, no solo el ser humano, sino que toda la creación tiende a la *conversio* para llegar a la *formatio*. Esto significa que la creación tiene ínsita la tendencia a la salvación escatológica: «lo que parecía un tratado sobre los orígenes ha pasado a ser un tratado sobre el fin» (Vericat, 1970: 397). Añade Saturnino Álvarez Turienzo (1988) que «con el proceso de creación, se inicia el de redención, a lo que la

existencia se ajusta. Es decir, lo creado responde, obedeciendo, a este plan preconcebido por la palabra creadora» (pp. 23-24). La protología agustiniana revela, entonces, su aspecto eclesiológico y soteriológico.

Ahora bien, este movimiento metafísico del ser creado ha sido sistematizado por la filósofa y teóloga francesa Marie-Anne Vannier en el esquema trinitario *creatio-conversio-formatio* (Vannier, 1991, 1997). Con dicha exposición sistemática se dio un enorme avance en la comprensión del propósito de la obra confesional agustiniana. Así, se pasó del acercamiento superficial que situaba las *Confessiones* en el registro de lo meramente autobiográfico a la consideración de los vínculos de la *confessio* agustiniana con la economía de la salvación. Esto que se debe a que «Agustín, para quien la experiencia de la conversión era una experiencia de salvación, habría querido que esta experiencia fuera compartida por todos» (Vannier, 1997: xxvi).

Vannier (1997) comienza su exposición recordando que para Agustín su vida y su trabajo pastoral resultaban indisociables. De ahí que, si él llega a reflexionar sobre la creación, en el contexto de la narración de su trayecto vital, no es por mera casualidad. Como sabemos, la reflexión agustiniana sobre la creación busca responder a los maniqueos, que no sólo rechazaban el texto de la Biblia Hebrea y el Evangelio, sino que sustituían la comprensión protológica judeocristiana por una doctrina de la emanación. Como neófito, Agustín reconoce incipientemente la doctrina cristiana de la creación, pero le resulta difícil hablar acerca de ella. Sin embargo, como se trata de un asunto vital, se esfuerza por responder a las objeciones y errores de dicha secta [*De Gen. adv. M.*]. Como no logra tratar el tema en su totalidad durante esta polémica, lo retoma unos

años más tarde en una obra que dejó inacabada [*De Gen. ad lit. lib. imp.*] (Teske, 2001: 590-592).

Sin embargo, durante la redacción de los últimos tres libros de las *Confessiones*, nosotros percibimos un giro decisivo en el pensamiento agustiniano sobre la creación. Agustín relee su propio itinerario espiritual y existencial bajo la perspectiva de los primeros capítulos del Génesis. Como pastor de la Iglesia Cristiana, el obispo de Hipona insiste en la necesidad de la conversión, de ahí la importancia de la dialéctica de la semejanza y la desemejanza, de la *conversio ad Deum* y la *aversio a Deo*, tanto en las *Confessiones* como en el *De Genesi ad litteram*. Acercarnos a la conversión de Agustín, comprendiéndola como condición de su exégesis del relato genesíaco puede ser sorprendente a primera vista. No obstante, su evolución personal y sus comentarios sobre el Génesis muestran que el encuentro con el omnipotentísimo Dios, creador y recreador de todo cuanto existe, es determinante en su conversión. Goulven Madec (1987) concluye su revisión de los estudios agustinianos afirmando que,

> [...] la originalidad de Agustín no reside en un espíritu de sistema que llevaría a singularidades doctrinales, sino en la experiencia de su conversión, en el progreso espiritual que persiguió al escribir [...], en las reflexiones provocadas por las controversias que creía tener que dirigir contra las desviaciones de la doctrina cristiana (p. 33).

Sin duda, la reflexión de Agustín sobre la creación encaja perfectamente en este marco y si no percibimos cierto carácter sistemático es porque su reflexión protológica busca, ante todo, hacer eco de la experiencia de su *conversio* y de su búsqueda de elucidación del misterio de la creación, bajo una perspectiva soteriológica. Quizás ha sido difícil comprender la interpretación

genesíaca de Agustín en las *Confessiones* porque no se ha situado en relación con los dos términos que le dan su claridad y consistencia: *conversio* y *formatio*. Así surge el esquema *creatio-conversio-formatio* que subyace en la reflexión agustiniana y que aquí se nos presenta como criterio fundamental para rastrear la presencia de los tres momentos de la economía de la salvación en la narrativa confesional.

Ahora bien, puede objetarse que Agustín no presenta este esquema como la expresión misma de su pensamiento sobre la creación. Sin embargo, la meditación agustiniana acerca de la creación —lejos de ser un extenso discurso dogmático— tiene un carácter más bien aporético y precisamente por ello la retomó, la revisó y la perfeccionó a lo largo de su vida. El propósito de Agustín nunca consistió en construir un sistema rígido. Por el contrario, al final de su vida, escribió las *Retractationes* para mostrar que a veces variaba en enseñanzas, pues, por la misericordia de Dios, progresaba en su exégesis de la Escritura. Esto es evidente en sus comentarios al Génesis, en los que —poco a poco— hace comprender a sus lectores hasta qué punto busca Dios al ser humano, a ese ser que creó a su imagen y semejanza, y que se había alejado de Dios, para invitarle de nuevo [*conversio*] a compartir su vida.

La tríada temática *creatio-conversio-formatio* refleja la interacción de la vida y el pensamiento de Agustín en la génesis de su estructura antropológica en torno a la cual cristalizó su interpretación de la creación. Dicha estructura aparece con mayor claridad en el *Serm.* 125, luego de haber escrito sus comentarios sobre el Génesis. En este *Serm.*, el obispo presenta un notable resumen de su pesquisa económica:

> Con referencia a aquel sábado del que se dijo que el Señor había descansado de todas sus obras, en el descanso de Dios está significado nuestro descanso, puesto que tendrá lugar el

> sábado correspondiente al tiempo presente, una vez que hayan pasado las seis edades. Estas trascurren como si fueran los seis días del mundo. Un día pasó desde Adán hasta Noé; otro desde el diluvio hasta Abrahán; el tercero desde Abrahán hasta David; el cuarto desde David hasta el exilio a Babilonia; el quinto desde el exilio a Babilonia hasta la llegada de nuestro Señor Jesucristo. Ahora está en curso el día sexto. Nos hallamos en la sexta edad, en el sexto día (*Serm*. 125, 4).

Luego de este excursus sobre la creación, en las líneas siguientes de su sermón Agustín avanza en su exposición económica aludiendo a la dialéctica de la recreación o de la reformación:

> Reformémonos [*reformemur*], por tanto, a imagen de Dios, puesto que en el día sexto fue hecho el hombre a imagen de Dios. Lo que allí hizo la formación [*formatio*], lo hace en nosotros la reformación [*reformatio*]; y lo que allí hizo la primera creación [*creatio*], lo hace en nosotros la segunda creación [*recreatio*]. Después de este día en que nos encontramos, después de esta edad, ha de llegar el descanso que se promete a los santos, prefigurado en aquellos días. Puesto que, en verdad, después de todo lo que hizo en el mundo, ya no hizo ninguna criatura nueva. Son las criaturas mismas las que cambian y se transforman. De hecho una vez que fueron creadas, nada más se añadió (*Serm*. 125, 4).

En este pasaje, el obispo de Hipona enseña a sus feligreses que toda la vida humana se organiza en torno a estas tres realidades: la creación —o el don del ser por parte de Dios—, la conversión —que es propuesta por el Creador— y el ser humano puede aceptar. La posterior *formatio* o *reformatio*, que Agustín define como el descanso en Dios. Sin embargo, no podemos afirmar que el vocabulario que utiliza Agustín en sus comentarios sobre el Génesis sea extremadamente riguroso, puesto que él utiliza, indistintamente, los verbos *creare* y *facere* para designar la creación, los términos *conversio*

y *reformatio* para la conversión, y los términos *deformatio* y *reformatio* para referirse a la nueva creación (Vannier, 1997: xxxvi).

Quizás esto sea así porque la precisión en la terminología no es la mayor preocupación de Agustín, como sí lo es manifestar el movimiento económico que está en juego en la creación. En el contexto de las *Confessiones* nos llama especialmente la atención que Agustín no presenta este tema protológico desde una suerte de cosmogonía, sino desde una perspectiva antropológica. En algunos pasajes de los últimos libros de la obra confesional agustiniana aparece la tríada económica en cuestión de una manera notable. Así se aprecia, por ejemplo, en el libro decimotercero (*Conf.*, 13.22.32):

> Porque he aquí, Señor Dios nuestro y creador nuestro [*creator noster*], que cuando fueren cohibidas del amor del siglo aquellas afecciones con las cuales moriríamos viviendo mal, y comenzare a ser alma viviente [*anima vivens*] viviendo bien, y fuere cumplida tu palabra, que dijiste por tu Apóstol: «No queráis conformaros con este siglo» [*Nolite conformari huic saeculo*], se seguirá también aquello otro que añadiste al punto y dijiste: «mas reformaos en la novedad de vuestra mente» [*sed reformamini in novitate mentis vestrae*] (Rom, 12,2), no ya según su género, como imitando al prójimo que nos precede, ni viviendo según la autoridad de un hombre mejor. Porque no dijiste: «Sea hecho el hombre según su género», sino: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen y semejanza» (Gen, 1,14), para que nosotros probemos cuál sea tu voluntad. Pues a este fin, aquel tu dispensador, engendrando [*generans*] hijos por el Evangelio y no queriendo tener siempre de párvulos a estos que él nutriera [*nutriret*] con leche y favoreciera [*foveret*] como una nodriza, dijo: «Reformaos en la novedad de vuestra mente» [*Reformamini -inquit- in novita te mentis*] para probar por vosotros mismos «cuál sea la voluntad de Dios, que sea lo bueno, agradable y perfecto» (Rom, 12,2). Y por eso no dices: «Sea hecho el ser humano», sino: «Hagámosle»; ni dices según su género, sino «a imagen y semejanza nuestra». Porque,

> renovado [*renovatus*] en la mente y contemplando tu verdad inteligible, no necesita de persona que se la muestre para que imite a su género, sino que, teniéndote por guía, ella misma conoce cuál sea tu voluntad y qué es lo bueno, agradable y perfecto; y ya capaz [*capacem*], tú le enseñes a ver la Trinidad de su Unidad o la Unidad de su Trinidad.

En este pasaje Agustín subraya el lugar original del ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios y, por tanto, *capax Dei*, puesto que gracias a la conversión, el ser humano puede alcanzar su plena estatura, introduciéndose plenamente en la vida divina para ver la Trinidad en su Unidad. Aquí tampoco encontramos explícitamente la triada esquemática de la *creatio-conversio-formatio*, pero sí observamos cierto esbozo de este movimiento económico trinitario, pues se destaca la originalidad de la creación del ser humano, la centralidad de la conversión y el sentido de su realización.

Ahora bien, al principio de *De Genesi ad litteram* (1.4.9) se afirma esta idea y aparece con mayor claridad el esquema *creatio-conversio-formatio*:

> Primero, cuando se hacía la materia informe, ya espiritual o corporal, no debía decirse «dijo Dios hágase la luz», porque la imperfección, siendo como es diferente de aquel que es el principio y el fin sumo, por su informidad tiende a la nada y no imita la forma del Verbo. El Verbo siempre está unido al Padre, y por Él el Padre pronuncia eternamente todas las cosas, no con sonido de voz, ni por un pensamiento que transcurre en el tiempo, sino por la luz de su sabiduría engendrada por Él, y coeterna a Él. Esta imperfección sólo imita la forma del Verbo, siempre inmutable y unido al Padre, cuando ella según su capacidad se convierte a Aquel que verdaderamente y siempre existe [*conversione ad id quod vere ac semper est*], es decir, que toma la forma y se hace criatura perfecta [*formam capit et fit perfecta criatura*], cuando se dirige al Creador de su sustancia [*id est ad creatorem suae substantiae*]. Aquello que cuenta la

> Escritura, «dijo Dios, hágase», debemos entender que fue un dicho incorpóreo de Dios, pronunciado en la naturaleza de su Verbo coeterno, con el que llamaba hacia sí a la imperfección de la criatura [*revocantis ad se imperfectionem criaturae*], pura que no permaneciera informe, sino que se formara según la naturaleza de toda criatura, cuya formación se llevaba a cabo por orden.

Luego de la mención explícita a la experiencia creacional y a sus imperfecciones, Agustín alude a la conversión y al proceso de formación en/por el Verbo:

> En esta conversión [*conversione*] y formación [*formatione*] cada criatura imita a su modo al Verbo de Dios, es decir, al Hijo de Dios, siempre unido al Padre por absoluta semejanza e idéntica esencia, por la que Él y el Padre son una misma cosa. La criatura no imita esta forma del Verbo [*Verbi formam*] si permanece informe e imperfecta, apartada de su Creador [*aversa a Creatore*]. Cuando se dice «en el principio hizo Dios el cielo y la tierra» no se hace conmemoración [*commemoratio*] del Hijo porque sea Verbo, sino sólo porque es Principio. Entonces únicamente se insinúa el origen de la criatura, existente todavía en la informidad de la imperfección. Se hace, pues, mención del Hijo, porque entonces aparece como Verbo, en aquello que está escrito, «dijo Dios hágase». Por lo que tiene de Principio insinúa el nacimiento, debido a Él, de la criatura existente y aún imperfecta.

Sin duda, el cierre magistral de este pasaje confesional del *De Genesi ad litteram* (1.4.9) nos conduce al clímax de la perfección, pues de cara al Creador y Padre de la Perfección:

> Y por lo que es Verbo manifiesta la perfección de la criatura llamada hacia Él [*insinuet perfectionem criaturae revocatae ad eum*], a fin de que se formara uniéndose íntimamente al Creador [*formaretur inhaerendo Creatori*], e imitando según su capacidad la forma que está unida eterna e inmudablemente al Padre, por

> quien permanentemente es lo que es el Padre [*et pro suo genere imitando formam sempiterne atque incommutabiliter inhaerentem Patri, a quo statim hoc est quod ille*].

La *formatio* del ser humano consiste, entonces, en su *con-formatio* con el Verbo. Agustín escribe en el párrafo siguiente del *De Genesi ad litteram* (1.5.10) que el ser creado —sea espiritual, intelectual o racional— puede tener vida informe, porque si ciertamente para él es lo mismo el ser que el vivir, no es lo mismo el vivir que el vivir sabia y bienaventuradamente, dado que, apartado de la Sabiduría inmutable, vive necia y miserablemente, y dicha condición es la raíz de su informidad; pero, si se convierte a la luz inmutable de la Sabiduría, al Verbo de Dios, para vivir sabia y bienaventuradamente, es formado «por», «con» y «en» Aquel por quien subsiste de cualquier modo que exista y viva. En estas pocas líneas, en efecto, vuelve a insistirse en el papel decisivo de la *conversio* de la *creatio*, que precede a su *formatio*. En este párrafo del *De Genesi ad litteram* Agustín habla también de los ángeles, para quienes la *conversio* y la *formatio* tienen lugar en un mismo momento. Es diferente, como veremos, para los seres humanos.

El significado de este prisma a través del cual Agustín ve la creación se entiende mejor al investigar cómo en su vida él experimenta la realidad de la creación antes de dar cuenta de ella a través de su obra. Así, surgen las dos líneas principales en el estudio de Vannier. Una es la genética [*génétique*], que rastrea la evolución de Agustín y la aparición de la triada esquemática *creatio-conversio-formatio* en su vida. La otra —más analítica [*analytique*]— se centra en cada uno de los componentes de este esquema tal y como aparecen en los cinco comentarios del Génesis.

Estas líneas hacen eco del itinerario de Agustín durante el tiempo de su conversión y durante el tiempo que va desde el año 387 hasta

el 416 E.C.,[6] cuando Agustín «codificó los resultados de su experiencia» (Gilson, 1929: 31). Se trata de dos períodos inseparables en los que, a través de los meandros [*méandres*] de su conversión, Agustín percibe el sentido de la creación y lo distingue tanto de la procesión neoplatónica como de la cosmogonía de los maniqueos. Fue en el corazón de la *metanoia* agustiniana en donde tomó forma su comprensión de la creación: reconoce que su vida procede del Creador y que el sentido de su existencia depende de su relación con ese Otro y con los demás. De ahí su interpretación de la creación en términos de relación y, también, el énfasis puesto en la libertad que le permite al ser humano realizarse o destruirse, actualizar su verdadero ser a través de la mediación del Verbo de Dios o negarse a hacerlo. Sin duda, habiendo confiado el sentido de la creación al propio Creador [*audiam et intelligam quomodo in principio fecisti caelum et terram*] (*Conf.*, 11.3.5), Agustín logra una notable profundización en la historia de la salvación de la humanidad.

La clave de esta nueva ontología que comienza a percibirse reside indudablemente en la creación. Como resultado de su experiencia, Agustín presenta al Creador como inabarcable, pues la amplitud de su ser sobrepasa el alma y «si se entiende lo que se quiere decir, no es Él» (*Serm.* 52, 16). Por este motivo, en *Confessiones*, Agustín se refiere a Dios como infinidad, plenitud, superabundancia (*Conf.*, 7.20.26, 9.10.24). El Creador es, de hecho, imposible de circunscribir: todo lo que se diga acerca de Dios es inadecuado e incompleto. Sólo queda, pues, pasar del lenguaje de la precisión ontológica al de la sabia ignorancia. En consecuencia, Agustín explica, en consecuencia, que no puede entenderse el orden del mundo sino viendo en él la obra del Creador:

[6] El libro undécimo del *De Civitate Dei* y el *Sermón* 125 son la culminación de este itinerario, aunque Agustín vuelve a su reflexión sobre la creación en el último libro del *De Civitate Dei*.

> Recorrí el mundo por fuera, con mis sentidos, hasta donde pude; y observé la vida de mi cuerpo, en mí mismo, y mis sentidos. A partir de ahí, yo penetré en los repliegues de mi memoria, en múltiples inmensidades, maravillosamente llenas de innumerables riquezas. Las consideré y me sentí aterrorizado. Y no pude discernir nada de eso sin ti, y descubrí que nada de eso eras tú (*Conf.*, 10.40.65).

Como no puede captar la naturaleza del Creador, intenta comprenderla desde su condición de ser creado y se interesa sobre todo en la relación de dependencia de la criatura respecto de su Creador. Para ello, medita sobre su experiencia, que le enseña que sin un retorno a su Creador el ser creado no puede completarse, y sobre la memoria, el deseo y el amor, elementos que, en el ser humano, marcan tanto su incompletud como su sed de absoluto: «no somos nosotros los que estamos hechos, sino que el que nos hizo permanece para siempre» [*non ipsa nos fecimus, sed fecit nos qui manet in aeternum*] (*Conf.*, 9.10.25). En otros pasajes, Agustín retoma el mismo tema, pero lo expresa mediante fórmulas diferentes: «no somos Dios» (*Conf.*, 10.6.9) y «por eso somos, porque hemos sido hechos» (*Conf.*, 11.4.6). Dada esta dependencia del ser, el ser humano, más que los otros seres creados, sólo existe en la medida en que es mantenido en el ser por su Creador. Ciertamente, está dotado de consistencia ontológica y tiene una dimensión trinitaria, pero estos rasgos sólo tienen sentido cuando el ser humano está de cara al Creador, en quien podrá saber qué es y qué valor tiene (*Conf.* 10.40.65).

La criatura, en efecto, está lejos de ser autosuficiente, pues al margen de su Creador no es más que carencia, indigencia, contingencia e *inquietudo cordis*. Sin duda, Agustín pone de relieve los límites del ser creado, pero, al mismo tiempo, esboza una dialéctica del ser y del no-ser, que se expresa por el *leitmotiv* de «mi amor es mi

peso» (*Conf.,* 13.9.10). La criatura se constituye en la medida en que, por libertad y en el amor, acepta ser formada por el Creador. La conversión está inscrita en el corazón mismo de la creación y requiere ser ratificada por una elección libre, donde los medios para esta *conversio* le son dados desde el principio. Además de las llamadas que el ser creado puede escuchar, la creación es, en sí misma, palabra de Dios (*Conf.*, 7.17.23, 10.6.10). Asimismo, el Verbo nos instruye desde dentro «ya que es el Principio y nos habla» (*Conf*., 11.8.10) y nos conduce a Dios, que es la causa de la existencia, la razón de la inteligencia, la regla de la vida (*Civ. Dei*, 8.4).

Podemos decir, entonces, que Agustín desarrolla «una metafísica de la creación, en la que la participación del ser es una victoria de la forma sobre la dispersión del no-ser» (Roy, 1966: 196) y, al hacerlo, presenta a Cristo como solución del problema de lo uno y lo múltiple. Debemos reconocer que dicha concepción del Mediador, del Verbo que eleva hacia el Creador a los que están sometidos a Dios, no fue inmediata, pues Agustín buscó largamente su expresión exacta: primero, creyó encontrarla en la sabiduría del *Hortensius*; luego, en la sabiduría de los libros de los platónicos. Finalmente, la descubrió en el Prólogo del Evangelio según San Juan. De manera bastante expresiva, Agustín sintetiza esta búsqueda en el libro séptimo de las *Confessiones*:

> [...] una cosa es ver desde una cima agreste la patria de la paz, y no hallar el camino que conduce a ella, y fatigarse en balde por lugares sin caminos, cercados por todas partes y rodeados de las asechanzas de los fugitivos desertores con su jefe o príncipe el león y el dragón, y otra cosa es poseer la senda que conduce allí, defendida por los cuidados del celestial Emperador (*Conf*., 7.21.27).

En este contexto es importante percibir que, en el momento previo a su conversión, Agustín es corregido de sus errores comprensivos acerca de la encarnación (*Conf.*, 7.18.24-7.19.25). Esa corrección divina se realiza a través del recurso protológico y cristológico, pues afirma que comprendió las cosas invisibles por la contemplación de las creadas y que las verdades de fe entraban en sus entrañas mediante modos maravillosos cuando leía los textos del apóstol Pablo y consideraba las obras de Dios (*Conf.*, 7.21.27). Notemos que en estos párrafos del libro séptimo —núcleo de las *Confessiones*— se señalan dos momentos de la economía salvífica, dado que la *conversio* aparece interrelacionada con la *creatio* (Saeteros, 2019: 25-38).

La agudeza interpretativa de Vannier (1997: 42) descubre que la *formatio* también está presente, pues al hacer hincapié de esta manera en la creación de esta manera Agustín toma distancia radical del neoplatonismo y reformula la relación *conversio-formatio* presente en Plotino:

> La conversión no tiene el mismo significado para Plotino que para Agustín. Para el neoplatónico, es sinónimo de condición de posibilidad y de retorno al origen [*epistrophé*]; para Agustín, en cambio, supone la puesta en práctica de la libertad del ser creado, para que acepte la obra de la creación que se realiza en él y experimente una verdadera *metanoia*. Además, siempre puede optar por una vida sin forma y dispersa. Pero, «volviéndose hacia la luz inmutable de la Sabiduría, el Verbo de Dios, el ser creado se forma» (*De Gen. ad lit.*, 1.5.10) y se realiza.

Agustín, a diferencia de Plotino, presenta una comprensión más clara de las relaciones entre *creatio-formatio* y *conversio-formatio*, transformando progresivamente dichas duplas en el esquema trinitario que lúcidamente expresa la economía salvífica. La

reinterpretación agustiniana del esquema plotiniano *conversio-formatio* (*Enéadas* III, 4, 1; V, 2, 1; VI, 5, 5) aparece con la introducción de la noción de «relación» en la exégesis genesíaca, sustituyendo con esto la idea plotiniana de la reintegración en el primer principio. En el primer comentario sobre el Génesis, aún no aparece claramente el esquema trinitario, como dijimos, pero se vislumbra a través de las ideas de *conversio ad Deum* y *aversio a Deo* (*De Gen. adv. M.*, 2.15.22), y del viaje hacia la plenitud del ser por la *conversio ad Deum* (1.25.43).

En cambio, en las dos reflexiones principales sobre el *hexaemeron*, en los tres últimos libros de las *Confessiones* y en el *De Genesi ad litteram*, domina completamente este esquema. Agustín explica, en efecto, que la creación es buena (*Conf.*, 11.4.6-11.5.7) y que debe convertirse al creador para completarse, pues, de lo contrario, el ser humano corre el riesgo de dispersarse en lugar de responder libremente a la interpelación de su Creador.

Para aclarar esto, el obispo de Hipona utiliza la analogía de la luz y las tinieblas, de la mañana y la tarde (*De Gn ad litt.*, 4.18.34-35) y especifica que «para nosotros» es en diferentes momentos del tiempo que fuimos tinieblas y que nos convertimos en luz (*Conf.*, 13.10.11) (Saeteros, 2019: 93-98). Ahora bien, este paso de las tinieblas a la luz es posible gracias a Cristo (*Conf.*, 13.12.13; *De Gen ad lit.*, 3.20.31-33), como se indica en la siguiente observación: la criatura espiritual sería semejante al abismo, desemejante a Dios, si por medio del Verbo no se hubiera vuelto hacia el mismo Verbo que lo hizo para ser iluminada por Él, siendo convertida en luz, aunque desigualmente conforme a la forma del Verbo (*Conf.*, 13.2.3). Por eso, mediante esta *conversio*, el ser humano imita la forma del Verbo, eterno e inmutablemente unido al Padre, y se convierte en una criatura perfecta (*De Gen. ad lit.*, 1.4.9).

La creación, que es obra misma de la Trinidad, encuentra así su cumplimiento en el retorno de las criaturas a su Creador. Sin embargo, no debemos concluir, irresponsablemente, que la creación es imperfecta, sino que está en proceso de completarse, pues el Creador, habiéndose comprometido personalmente con su obra, espera la respuesta libre de sus criaturas. En efecto, «hay dos aspectos del amor de Dios por la criatura: la ama para que sea y para que permanezca» (*De Gen. ad lit.*, 1.8.14).

Este trayecto económico, entonces, se presenta como una invitación a las criaturas para que se dirijan a Aquel por quien todo fue hecho, vivan cada vez más cerca de la fuente de la vida, vean en su luz la Luz y lleguen a ser perfectas, beatificadas e iluminadas por esa luz que es Dios mismo, cuya contemplación las hace llegar a su forma plena [*formatio*]. Para ahondar en esto, los siguientes capítulos buscarán señalar sistemáticamente la presencia de cada uno de los tres momentos de la economía de la salvación en las *Confessiones: confessio creationis*, *confessio conversionis* y *confessio formationis*.

IX ❧

Confessio creationis ❧

La confesión agustiniana de Dios como Creador aparece desde las primeras líneas de las *Confessiones*. Agustín abre su obra confesional reconociendo que es Dios el que excita al ser humano a que lo alabe y se deleite haciéndolo, pues dicha alabanza es reconocimiento de que Dios ha creado al ser humano para sí y, como criatura, el ser humano estará inquieto hasta que descanse en su Creador. Con un énfasis descriptivo, Agustín presenta al ser humano como pequeña parte de la creación [*aliqua portio criaturae tuae*] que —a pesar de estar revestida de mortalidad y de llevar consigo el testimonio de su pecado— está llena de Dios, que siempre la está «sosteniendo, llenando y protegiendo; siempre creando, nutriendo y perfeccionando» [*portans et implens et protegens, creans et nutriens et perficiens*] (*Conf.*, 1.4.4).

Desde la perspectiva de la confesión protológica, percibimos, de entrada, una confesión sintética de la identidad del Creador: «Sumo, óptimo, poderosísimo, omnipotentísimo, misericordiosísimo y justísimo; secretísimo y presentísimo, hermosísimo y fortísimo, estable e incomprensible, inmutable, mudando todas las cosas» (*Conf.*, 1.4.4). Dios es «ordenador y creador de todas las cosas de la naturaleza, mas sólo ordenador del pecado» (*Conf.*, 1.10.16). En contraste, Agustín, criatura de Dios, confiesa que pecaba obrando contra las órdenes de Dios, de sus padres y de sus maestros. Es decir, frente a la confesión de la identidad del Creador, el ser humano confiesa la iniquidad que lo ha apartado del divino

ordenamiento: «Escúchame, ¡oh Dios! ¡Ay de los pecados de los hombres! Y esto lo dice un hombre, y tú te compadeces de él por haberlo hecho, aunque no el pecado que hay en él» (*Conf.*, 1.7.11).

Con lo anterior, en efecto, se revelan los dos polos de la narrativa confesional agustiniana que hemos asumido en nuestro compromiso interpretativo sobre los motivos de la composición de este diálogo confesional entre Dios y Agustín, a saber, el polo de la afirmación de Dios y el polo de la contra-afirmación del ser humano (Flórez, 2008: 85-88).

Siguiendo con la perspectiva protológica, Agustín articula el relato de su nacimiento mortal en el contexto de la alabanza de Dios, pues reconoce que, a través de sus padres carnales y de sus nodrizas, Dios lo colmó de bienes, como la leche materna y los cuidados neonatales, según los cuales el pequeño infante podía ser consolado y encontrar la calma de sus dolencias. La imposibilidad de recordar los acontecimientos de sus primeros años de vida no es un obstáculo para que Agustín alabe a Dios por aquella época: «te confieso, Señor del cielo y de la tierra, alabándote por mis comienzos y mi infancia, de los que no tengo memoria» (*Conf.*, 1.6.10).

La herida de la iniquidad de Adán, que lleva consigo el ser humano desde su nacimiento, comienza a aparecer de manera insidiosa en el periodo de la puericia de Agustín, cuando por el amor al juego y a la búsqueda de soberbias victorias y halagos cae preso de la concupiscencia de los ojos y del vino del error que maestros ebrios le daban a beber (*Conf.*, 1.16.26). En este contexto de la pérdida de la inocencia infantil [*innocentia puerilis*], el recurso a la parábola del hijo pródigo indica, sin embargo, que mientras el niño Agustín comienza a distanciarse de su Creador, Dios lo espera

dulce y pacientemente, como un buen padre, para recibirlo de regreso.

El reiterado agradecimiento con el que concluye el libro primero se presenta como una breve síntesis de la *confessio creationis* que ha empezado a exponerse: el obispo Agustín agradece a su Señor, al excelentísimo y óptimo Creador y Gobernador del universo, por el vestigio de su secretísima unidad según el cual puede existir, sentir y vivir. Además, reconoce que dicho vestigio trinitario comienza a oscurecerse por la abyección [*abiectio*], ignorancia [*ignorantia*] y dolor [*dolor*] de la iniquidad que desvía al ser creado de la fuente divina en la que puede encontrar las grandezas [*sublimitates*], las verdades [*veritates*] y los deleites [*voluptates*] que anhela.

En el libro tercero se subraya una alusión al Creador en relación con la búsqueda de la Verdad. Agustín desenmascara la falsa predicación de ciertas personas que deliraban soberbiamente y que eran habladoras y carnales en demasía. Estas personas decían «¡Verdad! ¡Verdad!, y me lo decían muchas veces, pero jamás se hallaba en ellas» (*Conf.*, 3.6.10), pues afirmaban muchas cosas falsas acerca de Dios, que es la Verdad por esencia, y sobre la creación entera. Dichos discursos no lograron colmar el corazón hambriento de Agustín, dado que él mismo reconoce que, desde los meollos de su alma [*medullae animi mei*], suspiraba por la verdad divina, pero las palabras de aquellas personas no sabían a Dios, ni mucho menos lo alimentaban, sino que lo dejaban como extenuado e intranquilo.

En este contexto, Agustín confiesa que el motivo de dicho desconsuelo se debía a que aquellas personas tenían como centro de sus predicaciones el sol y la luna, pero no a su Creador. Es decir, ponían por encima del Creador a sus criaturas, pervirtiendo con esto la comprensión del orden de la creación hasta el punto de tener mayor misericordia con los frutos de la tierra que con los demás

seres humanos (*Conf.*, 3.10.18). Este movimiento contrario al orden de la naturaleza se ilustra de la siguiente manera:

> [...] lo que tú vengas es lo que los humanos perpetran contra sí, porque hasta cuando pecan contra ti obran impíamente contra sus almas y se engaña a sí misma su iniquidad, ya corrompiendo o pervirtiendo su naturaleza —la cual has hecho y ordenado tú—, ya usando inmoderadamente de las cosas permitidas, ya deseando ardientemente las no permitidas, según el uso que es contra naturaleza (*Conf.*, 3.8.16).

Ahora bien, en el libro cuarto asistimos a una continuación de la *confessio creationis* del obispo Agustín, esta vez en el contexto de la recordación de su errancia en la juventud. Este libro, al mismo tiempo, alude a la *magna quaestio* en la que ha devenido Agustín y presenta un énfasis protológico, pues precisamente la pregunta por el ser humano resulta de los múltiples desvíos de Agustín por los perniciosos y traicioneros circuitos de la iniquidad (Santos Meza y Unger, 2020: 184). El obispo de Hipona advierte que adondequiera que se vuelva el alma del ser humano y se apoye fuera de Dios hallará siempre dolor y, por esto, le suplica a Dios que convierta la creación entera hacia sí y muestre su faz para que todos sean salvos. Dicha *confessio* concluye con la siguiente manifestación doxológica: «Alábate por ellas mi alma, ¡oh Dios creador de cuanto existe!» (*Conf.*, 4.10.15). Unos pocos párrafos adelante, el obispo Agustín corrige dichos desvíos de la iniquidad presentando una suerte de sermón sobre el orden del amor, según el cual el ser humano puede volver a Dios:

> Si te agradan los cuerpos, alaba a Dios en ellos y revierte tu amor sobre su artífice, no sea que lo desagrades en las mismas cosas que te agradan. Si te agradan las almas, ámalas en Dios, porque, si bien son mudables, fijas en él, permanecerán; de otro modo desfallecerían y perecerían. Ámalas, pues, en él y

> arrastra contigo hacia él a cuantos puedas y diles: «A éste amemos»; él es el que ha hecho estas cosas y no está lejos de aquí. Porque no las hizo y se fue, antes, de él proceden y en él están. Mas he aquí que él está donde se gusta la verdad: en lo más íntimo del corazón; pero el corazón se ha alejado de él. Volved, pues, prevaricadores, al corazón y adheríos a él, que es vuestro Hacedor. Estad con él, y permaneceréis estables; descansad en él, y estaréis tranquilos. ¿Adónde vais por ásperos caminos, adónde vais? El bien que amáis, de él proviene, mas sólo en cuanto a él se refiere es bueno y suave; pero justamente será amargo si, abandonado Dios, injustamente se amare lo que de él procede. ¿Por que andáis aún todavía por caminos difíciles y trabajosos? No está el descanso donde lo buscáis. Buscad lo que buscáis, pero sabed que no está donde lo buscáis. Buscáis la vida en la región de la muerte: no está allí. ¿Cómo hallar vida bienaventurada donde no hay vida siquiera? (*Conf.*, 4.12.18).

En el libro quinto, el asunto de la verdad, que había sido expuesto en el libro tercero, vuelve a retomarse. Ahora, Agustín se percata de que el problema fundamental de los discursos maniqueos no es que digan cosas verdaderas sobre las criaturas, sino que, como no buscan piadosamente la Verdad, es decir, al Artífice de las criaturas, no lo encontrarán. Aún si se encontraran con Dios, no lo honrarían ni le agradecerían, puesto que, ensoberbecidos en sus elucubraciones continuarían atribuyéndose a sí mismos lo que es de Dios y, como consecuencia, atribuyéndole a Dios, con perversísima ceguedad, sus errores doctrinales. La secta maniquea, entonces, terminaba «trocando la gloria de un Dios incorruptible por la semejanza de imagen de un hombre corruptible, de aves, cuadrúpedos y serpientes. Convirtiendo tu verdad en su mentira, pues adoraban y servían a la criatura en lugar de al Creador» (*Conf.*, 5.3.5).

Para Agustín, esta confusión ontológica es consecuencia de la soberbia maniquea, pues los miembros de dicha secta. Aunque conocían muchos datos sobre las criaturas y eran expertos en el conocimiento de los números, de la sucesión de las estaciones y de otros fenómenos naturales como los solsticios, equinoccios y eclipses, ignoraban a Dios. Este desconocimiento era la causa de su infelicidad:

> ¿Acaso, Señor Dios de la verdad, quienquiera que sabe estas cosas te agrada a ti ya? ¡Infeliz, en verdad, del hombre que sabiéndolas todas ellas te ignora a ti, y feliz, en cambio, quien te conoce, aunque ignore aquellas! En cuanto a aquel que te conoce a ti y a aquellas, no es más feliz por causa de estas, sino únicamente es feliz por ti, si, conociéndote, te glorifica como a tal y te da gracias y no se envanece en sus pensamientos. Porque así como es mejor el que sabe poseer un árbol y te da gracias por su utilidad, aunque ignore cuántos codos tiene de alto y cuántos de ancho, que no el que lo mide y cuenta todas sus ramas, mas no lo posee, ni conoce, ni ama a su Criador, así el hombre fiel -cuyas son todas las riquezas del mundo y que, no teniendo nada, lo posee todo, por estar unido a ti, a quien sirven todas las cosas-, aunque no sepa siquiera el curso de los septentriones, es -sería necio dudarlo- ciertamente mejor que aquel que mide los cielos, y cuenta las estrellas, y pesa los elementos, pero es negligente contigo, que has dispuesto todas las cosas en medida, número y peso (*Conf.*, 5.4.7).

El movimiento hacia la recuperación de los motivos ternarios auténticos, que empieza en el libro quinto de las *Confessiones*, señala, además del anhelo de Agustín por regresar a la casa del Padre, el distanciamiento en que se encuentra Agustín frente a su Creador:

> ¡Esperanza mía desde la juventud! ¿Dónde estabas para mí o a qué lugar te habías retirado? ¿Acaso no eras tú quien me había creado y diferenciado de los cuadrúpedos y hecho más sabio que las aves del cielo? Mas yo caminaba por tinieblas y

> resbaladeros y te buscaba fuera de mí, y no te hallaba, ¡oh Dios de mi corazón!, y había venido a dar en lo profundo del mar, y desconfiaba y desesperaba de hallar la verdad! (*Conf.*, 6.1.1).

No obstante, con el tránsito del libro sexto al séptimo, percibimos que el hombre Agustín, acercándose cada vez más a la Iglesia de Milán, iba percatándose de que Dios, con secreta inspiración, gobernaba interior y exteriormente todas las cosas que ha creado (*Conf.*, 7.1.2). A pesar de dicha consideración, la relación de la raíz del mal con la voluntad del ser humano aparece insidiosamente como un asunto confuso para Agustín, hasta el punto de llevarlo a preguntarse, una vez más, por su esencia como criatura, de cara a su Creador:

> ¿Quién me ha hecho a mí? ¿Acaso no ha sido Dios, que es no sólo bueno, sino la misma bondad? ¿De dónde, pues, me ha venido el querer el mal y no querer el bien? ¿Es acaso para que yo sufra las penas merecidas? ¿Quién depositó esto en mí y sembró en mi alma esta semilla de amargura, siendo hechura exclusiva de mi dulcísimo Dios? Si el diablo es el autor, ¿de dónde procede el diablo? Y si éste de ángel bueno se ha hecho diablo por su mala voluntad, ¿de dónde le viene a él la mala voluntad por la que es demonio, siendo todo él hechura de un creador buenísimo? (*Conf.*, 7.3.5).

Con estos pensamientos, Agustín se siente deprimido y angustiado, aunque ya no es conducido hasta «aquel infierno del error donde nadie te confiesa, al juzgar más fácil que padezcas tú el mal, que no sea el hombre el que lo ejecuta» (*Conf.*, 7.3.4), así que podía continuar en su indagación. La pregunta por el origen del mal, entonces, forma parte de la pesquisa protológica que Agustín está realizando, dado que su búsqueda avanza teniendo delante de los ojos del alma a toda la creación [*constituebam in conspectu spiritus mei universam criaturam*]:

> Buscaba yo el origen del mal, pero lo buscaba mal, y ni aun veía el mal que había en el mismo modo de buscarlo. Ponía yo delante de los ojos de mi alma toda la creación -así lo que podemos ver en ella, como es la tierra y el mar, el aire y las estrellas, los árboles y los animales, como lo que no vemos en ella, cual es el firmamento del cielo, con todos los ángeles y seres espirituales, pero éstos como si fuesen cuerpos colocados en sus respectivos lugares, según mi fantasía- e hice con ella como una masa inmensa, especificada por diversos géneros de cuerpos, ya de los que realmente eran cuerpos, ya de los que como tales fingía mi fantasía en sustitución de los espíritus. E imaginábala yo inmensa, no cuanto ella era realmente -que esto no lo podía saber-, sino cuanto me placía, aunque limitada por todas partes; y a ti, Señor, como a un ser que la rodeaba y penetraba por todas partes, aunque infinito en todas las direcciones, como si hubiese un mar único en todas partes e infinito en todas direcciones, extendido por la inmensidad, el cual tuviese dentro de sí una gran esponja, bien que limitada, la cual estuviera llena en todas sus partes de ese mar inmenso.

En este pasaje, Agustín reflexiona sobre su búsqueda del origen del mal y cómo lo abordó de manera equivocada. Como se percibe, en un principio, Agustín describe cómo buscaba el origen del mal, pero reconoce que lo hacía de manera incorrecta. No solo estaba buscando el mal de manera errónea, sino que también era incapaz de ver el mal inherente en su forma de buscarlo. Luego, describe su enfoque al considerar toda la creación, tanto visible como invisible, desde la tierra y el mar hasta el cielo con sus ángeles y seres espirituales.

Agustín utiliza la metáfora de imaginar la creación como una «masa inmensa» compuesta por diversos géneros de cuerpos, algunos reales y otros imaginarios. Esta masa, según su fantasía, incluye tanto elementos físicos como espirituales. Imagina la creación de manera desmesurada, limitada solo por lo que le

complace, aunque en realidad no puede conocer la verdadera magnitud de la creación. Además, el hiponense presenta una imagen poética de Dios como un ser que rodea y penetra toda la creación, infinito en todas las direcciones, similar a un mar único e infinito. Utiliza la metáfora de una esponja dentro de este mar para expresar la idea de la limitación de Dios, aunque sigue siendo inmenso. Pero la pesquisa proctológica continúa de la siguiente manera:

> De este modo imaginaba yo tu creación, finita, llena de ti, infinito, y decía: "He aquí a Dios y he aquí las cosas que ha creado Dios, y un Dios bueno, inmenso e infinitamente más excelente que sus criaturas; mas como bueno, hizo todas las cosas buenas; y ¡ved cómo las abraza y llena! Pero si esto es así, ¿dónde está el mal y de dónde y por qué parte se ha colado en el mundo? ¿Cuál es su raíz y cuál su semilla? ¿Es que no existe en modo alguno? Pues entonces, ¿por qué tememos y nos guardamos de lo que no existe? Y si tememos vanamente, el mismo temor es ya ciertamente un mal que atormenta y despedaza sin motivo nuestro corazón, y tanto más grave cuanto que, no habiendo de qué temer, tememos. Por tanto, o es un mal lo que tememos o el que temamos es ya un mal. ¿De dónde, pues, procede éste, puesto que Dios, bueno, hizo todas las cosas buenas: el Mayor y Sumo bien, los bienes menores, pero Criador y criaturas, todos buenos? ¿De dónde viene el mal? ¿Acaso la materia de donde las sacó era mala y la formó y ordenó, sí, mas dejando en ella algo que no convirtiese en bien? ¿Y por qué esto? ¿Acaso siendo omnipotente era, sin embargo, impotente para convertirla y mudarla toda, de modo que no quedase en ella nada de mal?

Continuando con su reflexión sobre el origen del mal, Agustín, en su imaginación, concebía la creación como finita pero llena de Dios, quien es infinito. La creación era vista como buena y llena de la bondad divina. El hiponense se maravillaba de la obra de Dios y destacaba la superioridad de Dios sobre todas las criaturas. Sin embargo, su reflexión se vuelve más profunda al cuestionar la

existencia del mal en un mundo que Dios, siendo bueno e infinitamente superior, ha creado como bueno. Plantea preguntas fundamentales: ¿Dónde está el mal y cómo ha ingresado al mundo? ¿Cuál es su origen y naturaleza?

Agustín se sorprende de la presencia del mal en un mundo que considera como una creación buena de un Dios bueno. El texto muestra una serie de interrogantes sobre la naturaleza del mal, cuestionando su existencia y preguntándose si realmente tiene algún fundamento. Agustín se plantea si el mal proviene de la materia misma de la creación y si Dios —siendo omnipotente— era incapaz de transformar completamente esa materia para eliminar cualquier rastro de mal. Esta línea de pensamiento refleja la preocupación de Agustín por reconciliar la idea de un Dios omnipotente y bueno con la presencia del mal en el mundo. En última instancia, este pasaje ilustra la lucha intelectual y espiritual de San Agustín mientras busca comprender el problema del mal en el contexto de su fe cristiana y su visión de un Dios infinitamente bueno y poderoso. Esta sección concluye con una serie de cuestionamientos:

> Finalmente, ¿por qué quiso servirse de esta materia para hacer algo y no más bien usar de su omnipotencia para destruirla totalmente? ¿O podía ella existir contra su voluntad? Y si era eterna, ¿por qué la dejó por tanto tiempo estar por tan infinitos espacios de tiempo para atrás y le agradó tanto después de servirse de ella para hacer alguna cosa? O ya que repentinamente quiso hacer algo, ¿no hubiera sido mejor, siendo omnipotente, hacer que no existiera aquella, quedando él solo, bien total, verdadero, sumo e infinito? Y si no era justo que, siendo él bueno, no fabricase ni produjese algún bien, ¿por qué, quitada de delante y aniquilada aquella materia que era mala, no creó otra buena de donde sacase todas las cosas?

> Porque no sería omnipotente si no pudiera crear algún bien sin ayuda de aquella materia que él no había creado" (*Conf.*, 7.5.7).

El obispo Agustín reconoce que, a medida en que avanzaba en aquella pesquisa protológica, su corazón era sacudido por dichas consideraciones y aumentaba la preocupación de morir sin haber encontrado la verdad que tanto anhelaba. En aquel corazón atribulado, sin embargo, se estaba comenzando a afincar de modo estable la fe en Cristo, aunque todavía se desconocían muchos aspectos doctrinales de la Iglesia Cristiana (*Conf.*, 7.5.7). Esta precisión que hace el obispo de Hipona es fundamental, pues sólo luego de este énfasis en el acercamiento de Agustín a Cristo, que se expone magistralmente unos párrafos adelante, justo en el núcleo de las *Confessiones*, es que la cuestión del mal comienza a resolverse. El Gobernador justísimo del universo [*iustissime moderator universitatis*] y Ayudador [*adiutor*] no permite que Agustín siga siendo sacudido por las olas de sus razonamientos y lo sitúa en la región media de su salvación [*media regio salutis meae*], mediante el comienzo de la corrección comprensiva del orden protológico desdibujado por el pecado:

> ¡Qué tormentos de parto eran aquellos de mi corazón!, ¡qué gemidos, Dios mío! Allí estaban tus oídos y yo no lo sabía. [...] hacia tus oídos se encaminaban todos los rugidos de los gemidos de mi corazón y ante ti estaba mi deseo; pero no estaba contigo la lumbre de mis ojos, porque estaba dentro y yo fuera; ella no ocupaba lugar alguno y yo fijaba mi atención en las cosas que ocupan lugar, por lo que no hallaba en ellas lugar de descanso ni me acogían de modo que pudiera decir: «¡Basta!¡Está bien!»; ni me dejaban volver a donde me hallase suficientemente bien. Porque yo era superior a estas cosas, aunque inferior a ti; y tú eras gozo verdadero para mí sometido a ti, así como tú sujetaste a mí las cosas que creaste inferiores a mí. Y éste era el justo temperamento y la región media de mi

> salud: que permaneciera a imagen tuya y, sirviéndote a ti, dominase mi cuerpo (*Conf.*, 7.7.11).

El desvío comprensivo, causado por la soberbia de quienes tratan de ocupar el lugar del Creador, queda subsanado con la consideración del acontecimiento kenótico de Cristo, pues, si bien en los libros de los platónicos Agustín reconoce cierta semejanza con el pasaje protológico con el que comienza al Evangelio según San Juan, en aquellos textos frecuentados por personas hinchadas de monstruosísima soberbia no encuentra la senda de la humildad. Como obispo, Agustín alecciona al pueblo cristiano, y a todos sus lectores, con la doctrina de la encarnación y de la kénosis, que precisamente no se encontraba en los textos platónicos: el himno cristológico de San Pablo (Flp 2, 6-11), entonces, aparece en la narrativa del libro séptimo como una recordación de la senda de la humildad que siguió el Hijo de Dios en el acontecimiento histórico de su encarnación. Esta impronta kenótica de Cristo no aparecía en aquellos libros porque ha sido ocultada a los soberbios y revelada sólo a las personas humildes de corazón, a «las más pequeñas».

En efecto, la incomprensión del orden de la creación, consecuencia de las doctrinas de la secta maniquea, y la soberbia necedad de los platónicos, reciben su corrección plena de cara al Dios encarnado. Es decir, al Dios creador que deviene criatura, como se señala en la confesión continua del párrafo 7.10.16 al 7.21.27. Primero, se percibe un acercamiento a la creación y el problema del mal se resuelve gracias al reconocimiento de la bondad del Creador y de su obra creacional. Luego, se indica la manera en que la correcta comprensión del orden de la creación permite dilucidar que cualquier iniquidad y desorden es consecuencia de una privación del bien. Finalmente, Agustín presenta a Cristo como mediador entre el Creador y las criaturas, y, volviendo sobre su situación de errancia,

reconoce que su falta de humildad se debía precisamente a que no tenía a Cristo, «Dios adonde se va, hombre por donde se va» (*Civ. Dei*, 11.2), por guía y fin.

A través del despliegue de la narrativa confesional del párrafo 7.10.16 al 7.21.27, Agustín enmarca su ascensión mística dentro de un modelo jerárquico neoplatónico según el cual se observa un movimiento racional interior desde la creación mutable hasta el Dios inmutable (*Conf.*, 7.10.16). No obstante, como aquel modelo neoplatónico se contrapone al itinerario cristiano *creatio-conversio-formatio*, Agustín explicita que, sobre su lectura de los libros de los platónicos, la acción soteriológica de Dios en Cristo es la verdadera guía; esta es una consideración que el platonismo no logra comprender (*Conf.*, 7.9.13-7.9.15) (Drever, 2020: 85-87). Basándose en Romanos 1,18-23, Agustín sostiene que la especulación racional, por sí sola, no puede comprender, ni logra trascender totalmente el orden creado para alcanzar la unidad estable con Dios. Como ya dijimos, la soberbia del ser humano —que cree poder alcanzar el orden superior por sus propias fuerzas— termina trastocando la gloria del Dios incorruptible por la semejanza de imagen de un hombre corruptible, de aves, cuadrúpedos y serpientes. Esta incomprensión del orden protológico se percibe tanto en los discursos maniqueos como en las consideraciones de los neoplatónicos (*Conf.*, 5.3.5; 7.9.15).

Como enfatizamos, la respuesta de Agustín a dicha incapacidad de los soberbios alude a la encarnación del Hijo de Dios, puesto que Cristo comunica la relación de Dios con el mundo creado y nos permite trascender este orden inferior, elevándonos hacia el Creador. Si la ascensión platónica no logró elevar totalmente a los seres humanos hacia Dios, a través de Cristo, mediador entre Dios y

la humanidad, el ser humano puede ser elevado hacia su Creador (*Conf.*, 7.18.24).

Siguiendo este orden de ideas, Agustín vuelve al relato del Génesis y relaciona directamente la creación con la encarnación, puesto que, valiéndose del capítulo tercero del Génesis, afirma que el Hijo participa de nuestra «túnica pelícea» [*participatione tunicae pelliciae nostrae*]. Esta alusión bíblica es un factor determinante en la comprensión de la conversión en el libro octavo, pues esta referencia al Génesis 3 conecta con la historia de la higuera que ilustra cómo Adán y Eva se cubren con hojas para ocultar su pecado y la pérdida de la inocencia.

Desde este recurso bíblico dilucidamos, además, la manera en que Agustín sitúa su propia historia de conversión dentro de la narrativa de la creación del Génesis, antes de llegar a los tres últimos libros de las *Confessiones*, pues en últimas su itinerario existencial y espiritual es una búsqueda de la inocencia perdida. Nos percatarnos de que desde el libro octavo se alude al texto genesíaco, lo cual nos ratifica que centrar la exposición agustiniana del Génesis sólo en los últimos libros de las *Confessiones* no resulta acertado, pues deja por fuera de la comprensión pasajes importantísimos como al que estamos refiriéndonos.

El libro octavo, en el que Agustín se propone confesar las misericordias de Dios en su vida y elevar un sacrificio de alabanza en agradecimiento a Dios, describe la manera en que Dios rompe las cadenas que lo ataban a sus concupiscencias. Nos llama la atención que, al comienzo, el obispo de Hipona proclama una *confessio creationis* en el contexto de la *confessio conversionis*, característica de este libro:

> [...] ya había salido de aquella vanidad y la había traspasado, y por el testimonio de la creación entera te había hallado a ti, Creador nuestro, y a tu Verbo, Dios en ti y contigo un solo Dios, por quien creaste todas las cosas [*contestante universa criatura inveneram te creatorem nostrum et Verbum tuum apud te Deum tecumque unum Deum, per quod creasti omnia*] (*Conf.*, 8.1.2).

Esta alusión, sin duda, señala la relación directa entre la *creatio* y la *conversio* que hemos apreciado desde la declaración cristológica del libro séptimo.

Notemos que, en el libro octavo, Agustín se encuentra bajo una higuera al momento de enfrentar las bagatelas, vanidades y suciedades que lo tenían preso de su «vestido de carne» [*vestem carneam*], amenazándolo con arrancarlo del amor de Dios (*Conf.*, 8.11.26) (Drever, 2020: 85-87). Esta alusión al «vestido de carne» no sólo nos recuerda el conflicto del orden protológico que impidió que la ascensión mística de Agustín fuera plena, sino que ahora se vuelve sobre este asunto reconociendo que Cristo toma nuestra carne y la hace suya, pues «el verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1, 14).

El relato dramático de la conversión de Agustín se sitúa, entonces, bajo la higuera, lugar en que la mutabilidad creada se convirtió en mortalidad pecaminosa, sólo que aquí ya no hay un movimiento de perversión, sino de recuperación del origen. El lugar que en otro tiempo señaló el pecado y la caída humana, ahora señala la gracia de la re-creación del corazón humano.

Precisamente la amonestación paulina que aparece como admonición divina, «revestíos» (Rom 13,13), adquiere un sentido genesíaco, pues manifiesta cómo la carnalidad del ser humano, su vestimenta edénica, debe ser revestida por la vestimenta cristológica [*induite Dominum Iesum Christum*]. Este vínculo directo entre Génesis

y Romanos, entre la *creatio* y la *kenosis* indica, en cierto sentido, que la conversión de Agustín se da en un contexto particular. Por un lado comprende que el pecado, en cuanto caída, pertenece a la Biblia Hebrea y al Edén. Por otro lado, afirma que la encarnación del Hijo de Dios —piedra angular de la salvación en la Biblia Cristiana— asume la creación genesíaca, ejerciendo una fuerza creadora omnipotentísima capaz de recrear todas las cosas.

En el libro noveno encontramos, por lo menos, cinco referencias a la *confessio creationis*. En primer lugar, en la comparación de Casiciaco [*Cassiciaco*] con el monte de quesos [*monte incaseato*], monte de Dios, monte fértil (*Conf*., 9.3.5) y en la plegaria por el «paraíso eternamente verde» para Verecundo se alude al paraíso incorrupto. Podemos decir entonces que, luego de su conversión, Agustín se siente como quien ha sido liberado de la transgresión de Adán y, por esta razón, clama a Dios que su amigo Verecundo reciba la misma gracia que él ya recibió.

En segundo lugar, Agustín manifiesta que tenía el deseo de recitar los Salmos a toda la creación [*orbi terrarum*] para corregir la soberbia del género humano. En este contexto, la alusión al *Cántico de los grados* [*Canticum graduum*] es relevante, pues en dichos salmos (120-134) asistimos a un extenso reconocimiento del poder de Dios sobre su creación: la Divinidad libra a los seres humanos del los labios mentirosos (120); socorre a quienes levantan los ojos a los montes y claman a quien hizo los cielos y la tierra (121); alegra a quienes se encaminan hacia Jerusalén y les colma con la paz de sus palacios (122); extiende su misericordia con quienes levantan los ojos hacia el cielo, en donde Dios habita (123); socorre a quienes invocan su nombre y lo reconocen como Creador del cielo y la tierra (124); protege a quienes confían en Él (125); transforma las lágrimas en risa y colma de bienes a los que perseveran en medio de

las tribulaciones (126); hace prosperar a quienes lo reconocen como edificador y guardador (127); bendice a los que le temen y andan por su camino (128); es justo (129); oye la voz suplicante de sus hijos, es misericordioso y los redime (130); provee a su pueblo y hace retoñar el poder de sus ungidos, mientras que a los necios los viste de confusión (132); envía la bendición y la vida eterna sobre sus hijos, así como desciende el rocío del Hermón sobre los montes de Sion (133); y bendice a quienes habitan en su templo (134).

En tercer lugar, Agustín confiesa que su madre fue creada por Dios y que el Creador se sirvió de los prepósitos humanos para sanar el alma de su madre. Como Gobernador del cielo y de la tierra, Dios convierte para sus usos las cosas profundas del torrente, el flujo de los siglos ordenadamente turbulento, y logra que la insania de un alma sane a otra, para que nadie, cuando advierta esto, lo atribuya a su poder (*Conf.*, 9.8.17-9.8.18).

En cuarto lugar, nos llama la atención que el éxtasis de Ostia comience con la consideración de las obras de Dios, pues la santa conversación de Agustín con su madre propicia un movimiento de ascenso hacia Dios que consiste en un recorrido gradual desde los seres corpóreos hacia el cielo, desde donde el sol y la luna envían sus rayos a la tierra. Además, se añade que ambos eran llevados todavía más arriba, pensando, hablando y admirando las obras de Dios, hasta pasar las almas y llegar:

> [...] a la región de la abundancia indeficiente, en donde tú apacientas a Israel eternamente con el pasto de la verdad, y es la vida la Sabiduría, por quien todas las cosas existen, así las cosas creadas como las que han de ser (*Conf.*, 9.10.20).

Este ascenso, sin duda, es una magistral revelación protológica, pues como fruto de dicho éxtasis Agustín y su madre comprendieron lo siguiente:

> Si hubiera alguien en quien callase el tumulto de la carne; callasen las imágenes de la tierra, del agua y del aire; callasen los mismos cielos y aun el alma misma callase y se remontara sobre sí, no pensando en sí; si callasen los sueños y revelaciones imaginarias, y, finalmente, si callase por completo toda lengua, todo signo y todo cuanto se hace pasando -puesto que todas estas cosas dicen a quien les presta oído: *No nos hemos hecho a nosotras mismas, sino que nos ha hecho el que permanece eternamente*-; si, dicho esto, callasen, dirigiendo el oído hacia aquel que las ha hecho, y sólo él hablase, no por ellas, sino por sí mismo, de modo que oyesen su palabra, no por lengua de carne, ni por voz de ángel, ni por sonido de nubes, ni por enigmas de semejanza, sino que le oyéramos a él mismo, a quien amamos en estas cosas, a él mismo sin ellas, como al presente nos elevamos y tocamos rápidamente con el pensamiento la eterna Sabiduría, que permanece sobre todas las cosas; si, por último, este estado se continuase y fuesen alejadas de él las demás visiones de índole muy inferior, y esta sola arrebatase, absorbiese y abismase en los gozos más íntimos a su contemplador, de modo que fuese la vida sempiterna cual fue este momento de intuición por el cual suspiramos, ¿no sería esto el *entra en el gozo de tu Señor*? Mas ¿cuándo será esto? ¿Acaso cuando todos *resucitemos, bien que no todos seamos inmutados*? (*Conf.*, 9.10.25).

Finalmente, observamos una quinta referencia a la *confessio creationis* con la recordación del himno de Ambrosio *Deus creator omnium*, en el contexto de la muerte de Mónica: «Tú eres, Dios, Creador de cuanto existe, del mundo supremo gobernante» (*Conf.*, 9.12.32). Debemos precisar que este himno que se recuerda ha sido pronunciado por la madre de Agustín en el primer diálogo de Casiciaco, a saber, el *De beata vita*.

Recordemos que, en el *De beata vita*, la firme y certera conclusión a la que llega la pequeña comunidad de Casiciaco no es otra que la conservada y transmitida por la Iglesia Cristiana. Es por esto que Mónica entona allí, llena de gozo, el verso del himno ambrosiano *Deus creator omnium*, con el que suplica a la Santísima Trinidad su asistencia a través de las tres virtudes teologales: las alas de una fe firme, una gozosa esperanza y una ardiente caridad (4.35). Esta conclusión del *De beata vita* da un salto cualitativo más allá de lo previsible a simple vista, al apelar no a un Dios indiferenciado, sino a la Trinidad como ayuda y camino hacia la beatitud, es decir, hacia la *formatio*. Precisamente por ello, a través de la recitación de este himno ambrosiano, se confiesa que la *plena sacietas animorum* se alcanza en íntima conexión con el conocimiento del misterio trinitario.

Nos percatamos, entonces, de que el himno ambrosiano que la madre enseña a los catecúmenos en Casiciaco es el mismo que consuela a su hijo Agustín luego de su muerte. Esto nos indica que, en ambos momentos, aparece la Iglesia Cristiana como comunidad específica en la que se canta el himno al Dios Creador, pues la Iglesia Cristiana misma hace parte de la creación de Dios, es la nueva creación. Esta consideración se dilucida mejor en el último libro de las *Confessiones*.

En el libro décimo, Agustín se describe como un pequeñuelo que vive perpetuamente junto a su Padre, su tutor idóneo, el mismo que lo engendró y que lo defiende (*Conf.*, 10.4.6). La *confessio creationis* aparece en este libro interrelacionada con la pregunta por el objeto del amor, desde la cual Agustín emprende su pesquisa por toda la creación. El propósito de dicha indagación, como observamos, es descubrir que el ser humano que ama la creación la debe amar en orden a su Creador. En otras palabras, que el amor por las criaturas

debe estar ordenado hacia el reconocimiento de Dios. Este *ordo amoris* es el que señalan las criaturas mismas, pues, frente a la pregunta de Agustín, la tierra, el mar, los abismos, el aire y todas las demás criaturas responden al unísono «no somos tu Dios». El pasaje en cuestión es el siguiente:

> No con conciencia dudosa, sino cierta, Señor, te amo yo. Heriste mi corazón con tu palabra y te amé. Mas también el cielo y la tierra y todo cuanto en ellos se contiene he aquí que me dicen de todas partes que te ame; ni cesan de decírselo a todos, a fin de que sean inexcusables. Sin embargo, tú te compadecerás más altamente de quien te compadecieres y prestarás más tu misericordia con quien fueses misericordioso: de otro modo, el cielo y la tierra cantarían tus alabanzas a sordos. Y ¿qué es lo que amo cuando yo te amo? No belleza de cuerpo ni hermosura de tiempo, no blancura de luz, tan amable a estos ojos terrenos; no dulces melodías de toda clase de cantilenas, no fragancia de flores, de ungüentos y de aromas, no manás ni mieles, no miembros gratos a los amplexos de la carne: nada de esto amo cuando amo a mi Dios. Y, sin embargo, amo cierta luz, y cierta voz, y cierta fragancia, y cierto alimento, y cierto amplexo, cuando amo a mi Dios, luz, voz, fragancia, alimento y amplexo del hombre interior mío, donde resplandece a mi alma lo que no se consume comiendo, y se adhiere lo que la saciedad no separa. Esto es lo que amo cuando amo a mi Dios. Pero ¿y qué es entonces? Pregunté a la tierra y me dijo: «No soy yo»; y todas las cosas que hay en ella me confesaron lo mismo. Pregunté al mar y a los abismos y a los reptiles de alma viva, y me respondieron: «No somos tu Dios; búscalo sobre nosotros». Interrogué a las auras que respiramos, y el aire todo, con sus moradores, me dijo: «Engáñase Anaxímenes: yo no soy tu Dios». Pregunté al cielo, al sol, a la luna y a las estrellas. «Tampoco somos nosotros el Dios que buscas», me respondieron. Dije entonces a todas las cosas que están fuera de las puertas de mi carne: «Decidme algo de mi Dios, ya que vosotras no lo sois; decidme algo de

> él». Y exclamaron todas con grande voz: «Él nos ha hecho» (*Conf.*, 10.6.8-10.6.9).

Avanzando en su búsqueda, Agustín ahonda en la profundidad de su memoria. Allí también reconoce que Dios es el Creador de todo cuanto existe y que todo habla de Él. Como conclusión de dicho itinerario por la memoria, el obispo de Hipona canta el *Sero te amavi*, himno a la belleza en el que manifiesta tanto su errancia entre las criaturas como su encuentro amoroso con el Creador: «¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste» (*Conf.*, 10.27.38). Este himno doxológico al Dueño y Señor de la creación es iluminador, pues reconoce que solo en el Creador el ser humano encuentra la luz que tanto anhela, «la verdadera luz, luz única, y que cuantos la ven y aman se hacen uno» (*Conf.*, 10.34.52).

Ahora bien, en el libro undécimo encontramos constantes alusiones a la creación que señalan el propósito agustiniano de considerar las maravillas de Dios, «desde el *principio* en el que hiciste el cielo y la tierra hasta el reino de tu santa ciudad, contigo perdurable» (*Conf.*, 11.2.3). Dicha consideración protológica, como bien afirma Agustín, se nutre de la sabiduría de los libros sagrados y de la atenta escucha de la alabanza que pregona la creación. La belleza, la bondad y el ser de las criaturas —tanto del cielo como de la tierra— confiesan que han sido creadas por Dios:

> He aquí que existen el cielo y la tierra, y claman que han sido hechos, porque se mudan y cambian. Todo, en efecto, lo que no está hecho y, sin embargo, existe, no puede contener nada que no fuese ya antes, en lo cual consiste el mudarse y variar. Claman también que no se han hecho a sí mismos: "Por eso somos, porque hemos sido hechos; no éramos antes de que

> existiéramos, para poder hacernos a nosotros mismos". Y la voz de los que así decían era la voz de la evidencia. Tú eres, Señor, quien los hiciste; tú que eres hermoso, por lo que ellos son hermosos; tú que eres bueno, por lo que ellos son buenos; tú que eres Ser, por lo que ellos son. Pero ni son de tal modo hermosos, ni de tal modo buenos, ni de tal modo ser como lo eres tú, su Creador, en cuya comparación ni son hermosos, ni son buenos, ni tienen ser. Conocemos esto; gracias te sean dadas; mas nuestra ciencia, comparada con tu ciencia, es una ignorancia (*Conf.*, 11.4.6).

Frente a esta confesión de las mismas criaturas, Agustín explicita que todas las cosas alaban a Dios y lo reconocen como Creador de todo cuanto existe [*creatorem omnium*] porque ciertamente Dios ha creado todo con el poder de su palabra, pues «Tú dijiste, y las cosas fueron hechas y con tu palabra [*verbo tuo*] las hiciste» (*Conf.*, 11.5.7).

Nos llama la atención que, hacia el final del libro undécimo, se retome el himno ambrosiano a Dios Creador, *Deus creator omnium*. En esta oportunidad, Agustín parece recurrir al himno para presentar una clase magistral sobre la medición de sus tiempos musicales (*Conf.*, 11.27.35), pero percibimos que el recurso a este canto conocidísimo [*canticum notissimum*] también indica una diferenciación entre el conocimiento humano y el divino.

Por un lado, el ser humano que recuerda y recita dicho canto puede reconocer fácilmente el tiempo que ha pasado desde que comenzó a cantarlo, así como el tiempo que falta para que concluya, porque conoce lo que ya ha cantado y lo que aún le queda por cantar. Por otro lado, Dios, Creador del universo, Creador de las almas y de los cuerpos, no conoce así todas las cosas futuras y pretéritas, sino que las conoce de otro modo más admirable y profundo. Como Creador verdaderamente eterno de las inteligencias, conoce desde el *principio* toda la creación, sin variedad

de su conocimiento [*sine varietate notitiae tuae*] y sin distinción de su acción [*sine distinctione actionis tuae*] (*Conf.*, 11.31.41).

Aquí parece aludirse al himno ambrosiano porque justo es el que ha sido mencionado en párrafos anteriores. Además, recordemos que incluso Agustín afirma que en el momento dramático de la muerte de su madre recordó y entonó dicho himno al Creador.

Ahora bien, desde el comienzo del libro duodécimo, la extensa exposición sobre el cielo del cielo [*caelum caeli*] aparece caracterizada como una confesión, con la boca y con la pluma, de todo cuanto Dios le ha enseñado al obispo de Hipona sobre dicho asunto. Nuevamente, la cuestión de la procedencia de la creación apunta hacia la diferencia ontológica entre el Creador y sus criaturas:

> Así, pues, tú, Señor -que no eres unas veces uno y otras veces otro, sino uno mismo y uno mismo, «santo, santo, santo, Señor Dios omnipotente»-, en el *principio*, que procede de ti, en la Sabiduría, nacida de tu sustancia, hiciste algo y de la nada. Hiciste el cielo y la tierra; pero no de ti, pues sería igual a tu Unigénito y, por consiguiente, a ti, y no fuera en modo alguno justo que fuese igual a ti, no siendo de tu sustancia. Mas como fuera de ti no había nada de donde los hicieses ¡oh Dios, Trinidad una y Unidad trina! Por eso hiciste de la nada el cielo y la tierra (*Conf.*, 12.7.7).

Junto a esta diferenciación, Agustín manifiesta que Dios mismo le ha dicho, con voz fuerte en el oído interior, «que todas las naturalezas y sustancias que no son lo que tú, pero que existen, las has hecho tú, y que sólo no procede de ti lo que no es» (*Conf.*, 12.11.11). Asimismo, en el oído interior, Agustín escucha nuevamente la voz fuerte de Dios que le comunica la verdad acerca de la verdadera eternidad del Creador [*quae mihi veritas voce forti in aurem interiorem dicit de vera aeternitate creatoris*]:

> Que su sustancia no varía de ningún modo con los tiempos, ni que su voluntad es extraña a su sustancia, razón por la cual no quiere ahora esto y luego aquello, sino que todas las cosas que quiere las quiere de una vez y a un tiempo y siempre, no una vez y otra vez, ni ahora éstas y luego aquéllas; ni quiere después lo que no quería antes ni quiere ahora lo que antes quiso; porque semejante voluntad sería mudable, y todo lo que es mudable no es eterno, y nuestro Dios es eterno (*Conf.*, 12.15.18).

Finalmente, en el libro decimotercero de las *Confessiones*, también encontramos alusiones a la *confessio creationis*. En primer lugar, observamos el reconocimiento de la Santísima Trinidad como autora de la obra genesíaca: «He aquí a mi Dios trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo, creador de todas las cosas» (*Conf.*, 13.5.6).

En segundo lugar —y como habíamos dicho— en este libro la Iglesia Cristiana se presenta como creación de Dios y quienes hacen parte de ella se identifican como seres creados para obras buenas: «pero en tu Iglesia, ¡oh Dios nuestro!, conforme a la gracia que tú le has dado -porque somos obra de tus manos, creados para obras buenas» (*Conf.*, 13.23.33). Esta mención a las obras buenas de los creyentes, sin duda, es un llamado comunitario a cumplir las obras de misericordia predicadas por Jesús, según las cuales la Iglesia Cristiana se presenta como «ayuda robusta y fuerte, como árbol fructífero» (*Conf.*, 13.22.20) y testimonia «la fertilidad del campo que revive» (*Conf.*, 13.26.41). Como veremos en la conclusión de la *confessio formationis*, en esta alusión a las obras buenas implica que el ser humano es verdaderamente capaz de hacer obras buenas y que estas obras son las que sosiegan el corazón humano (Saeteros, 2019, pp. 114-115).

En tercer lugar, la comunidad eclesial se presenta como la plenitud de la creación, pues no es solamente «buena» sino «muy

buena» [*non solum bona, sed etiam valde bona*]. Para ello, el obispo Agustín hace una breve síntesis del «*hexaemeron*» del Génesis en la cual señala el lugar que ocupa el cuerpo eclesiológico [*corpus Ecclesiae*] en el proyecto protológico de Dios:

> Y viste, Señor, todas las cosas que hiciste y hallaste que todas eran muy buenas; también nosotros las vemos y nos parecen todas muy buenas. En cada uno de los géneros de tus obras, cuando dijiste que fuesen y fueron hechas, viste que cada uno de ellos era bueno. Siete veces he contado que dice la Escritura que «viste que era bueno lo que creaste», y la octava nos dices que viste todas las cosas que hiciste y que no sólo eran buenas, sino *muy buenas,* todas ellas en conjunto. Porque tomadas cada una de por sí, son todas buenas; pero todas ellas juntas son *buenas* y *muy buenas*. Esto mismo nos dicen también los cuerpos que son hermosos; porque más hermoso es sin comparación el cuerpo cuyos miembros todos son hermosos que no cada uno de los miembros, de cuya conexión ordenadísima se compone el conjunto, aunque cada uno en particular sea hermoso (*Conf*., 13.28.43).

La Iglesia Cristiana como suma creación, en últimas, se revela como epifanía de la predestinación anterior a todos los tiempos sin mañana ni tarde, como revelación del orden primordial y única senda hacia el descanso del día séptimo de la obra genesíaca. La Iglesia Cristiana —según los últimos párrafos de las *Confessiones*—es creada en orden a la economía de la salvación para seis fines.

En primer lugar, para comenzar a poner por obra temporalmente las cosas predestinadas y manifestar las cosas ocultas. En segundo lugar, para componer y socorrer en tiempo oportuno las descomposturas causadas por el pecado. En tercer lugar, para preparar obras de misericordia según las cuales se distribuyera a los pobres las riquezas terrenas y se adquirieran las celestiales. En cuarto lugar, para alumbrar el firmamento con la luz de los santos,

que tienen palabra de vida y dones espirituales por los que brillan con soberana autoridad. En quinto lugar, para instruir a las gentes infieles con los sacramentos, los milagros visibles y las voces de palabras según el firmamento de la Escritura. Finalmente, para renovar y perfeccionar, a imagen y semejanza de Dios, el alma de los fieles, en orden a las necesidades temporales, con obras fructuosas para el futuro; para conducir a la paz y el descanso del sábado, que no tiene tarde ni ocaso.

Es la Iglesia Cristiana, sin duda, la que invita a todos los seres humanos a que confiesen y alaben a Dios por todas sus obras, proclamando incesantemente: «¡gracias te sean dadas, Señor!» (*Conf.*, 13. 32.47).

X

Confessio conversionis

Una reflexión de Agustín sobre la creación alude a su proceso de conversión y, si percibimos cierta falta de sistematicidad en ella, es porque, como manifestamos siguiendo a Vannier (1997), su reflexión protológica busca ser eco del acontecimiento de su *conversio*. Al hacer de la conversión el correlato de la creación, Agustín subraya el lugar del ser humano y la iniciativa que le corresponde en su propia realización. El acontecimiento de la conversión condujo al obispo de Hipona a considerar la estructura misma de la creación y, desde allí, a comprender la dimensión cósmica de la *conversio*.

En el segundo libro de las *Confessiones* (2.1.1) se refiere a él en estos términos: «Eres (...) quien me ha recogido de la dispersión, donde sin fruto estaba disperso, cuando me aparté de ti, el Único, para perderme» y, en el libro octavo (8.12.30), al final del relato múltiple de su conversión, subraya: «*Convertisti me ad te*». Sin embargo, en el pensamiento de Agustín no se habla de forma unilateral de la conversión, sino que se hace una distinción entre la conversión del ser humano y la de otros seres.

Para los diferentes seres de la creación, la conversión es sinónimo de conversión de la materia, del paso de la *informitas* a la perfección *secundum genus* (*De Gen. ad lit.*, 3.12.18). Así lo especifica Agustín, por ejemplo, en el *De Genesi ad litteram liber imperfectus* cuando se refiere a la tierra, diciendo: «esta tierra hecha por Dios era invisible e informe hasta que por el mismo Señor fue dividida, y, sacándola de la

confusión, la constituyó en cierto estado ordenado de cosas visibles» [*Haec terra quam Deus fecit, invisibilis erat et incomposita, donec ab eodem ipso disceneretur, et ex confusione in rerum certo ordine constitueretur*] (4.11). Esta *conversio* no es responsabilidad de la materia, sino que es dada por el Creador, que les permite a sus criaturas alcanzar la plenitud, la belleza *secundum genus* (Vannier, 1997: 133). Sin embargo, no ocurre lo mismo con el ser humano, porque éste es libre de elegir la *conversio* que Dios le ofrece.

Las *Confessiones* de Agustín —como hemos insistido— son un continuo diálogo con Dios en el que el obispo de Hipona celebra tanto la grandeza de su Creador como las maravillosas acciones de Dios en su vida. Al abrir la obra con el famoso «nuestro corazón está inquieto» [*inquietum est cor nostrum*] (*Conf.*, 1.1.1) y al terminarla con el esperanzador «nosotros esperamos descansar en tu gran santificación» [*nos requiesturos in tua grandi sanctificatione speramus*] (*Conf.*, 13.38.53), Agustín subraya la importancia de la participación activa del ser humano en el plan salvífico de Dios. La piedra angular de la acción humana es la *conversio*, que Agustín experimenta a lo largo de muchos años (entre el 372 y el 387). Esta se transforma en el crisol de su vida y de su pensamiento, convirtiéndolo en uno de los grandes conversos de la historia de la humanidad.

Como retórico y cristiano, el obispo de Hipona puso al servicio de su episcopado el arte de la palabra para reflexionar acerca de lo que podemos llamar la «dialéctica de la conversión». Partiendo del verbo *vertere* (Jacobsohn, 1906-1909: 853-856, 858-869; Vannier, 2020: 63), que viene del griego «*strephein*» [στρέφειν] y significa cambio o inversión, Agustín se percata de que la adición del prefijo privativo «*a-*» [*a-versio*] marca cierta lejanía, mientras que al añadir el prefijo «*con-*» [*con-versio*], se denota un movimiento hacia la plenitud (Saeteros, 2019: 61-62). En su artículo temático para el reciente

Cambridge Companion to Augustine's Confessions, Vannier (2020) señala que, en las *Confessiones*, el término *aversio* nunca está solo, sino que siempre aparece ligado dialécticamente a la *conversio*, pues los seres humanos que viven en el tiempo atraviesan un proceso perpetuo de la *aversio* a la *conversio*.[7] Para Agustín, la elección humana entre la *conversio* o la *aversio* es decisiva, pues el ser humano puede alcanzar la plenitud de su ser mediante su *conversio ad Deum* o destruirse a sí mismo mediante su *aversio a Deo* (Saeteros, 2019: 69-92; Vannier, 2020: 64).

Agustín habla de la conversión y la aversión a través de varias metáforas, entre las que resalta la de la iluminación, tal como percibimos en el último libro de las *Confessiones*:

> [...] su bien está en adherirse a ti siempre, para que con la aversión no pierda la luz que alcanzó con la conversión, y vuelva a caer en aquella vida semejante al abismo tenebroso. Porque también nosotros, que en cuanto al alma somos creación espiritual, apartados de ti, nuestra luz, fuimos algún tiempo en esta vida tinieblas (*Conf*., 13.2.3).

En el *De Genesi ad litteram* (1.3.7), Agustín va más allá e interpreta las palabras de Génesis 1, 3 como el momento en que el creador llamó a la criatura a sí y esta se «volvió» hacia él y fue iluminada. Esta interpretación —aplicada a las criaturas angélicas— es inmediata, pues los ángeles son creados y convertidos inmediatamente hacia la luz eterna.

En este contexto, debemos precisar que la conversión del ser humano es una iluminación que progresivamente va ayudándolo a

[7] En su reseña crítica del *Cambridge Companion*, Alfonso Flórez llama la atención sobre título desorientador del artículo de Vannier, a saber, «*Aversion and Conversion*», pues en él no se tiene en cuenta la preeminencia conceptual, teológica y filosófica de la conversión sobre la aversión (Flórez, 2021: 249).

ser semejante a Cristo, hasta el punto de que imite, cada vez más, la forma del Verbo (*De Gen. ad lit.*, 1.4.9). El papel nuclear de Cristo mediador es evidente en el pensamiento agustiniano: «Dios adonde se va, hombre por donde se va» (*Civ. Dei*, 11.2). Esta doble mediación cristológica presente en el interior mismo de la conversión la transforma en una suerte de recreación continua, que Agustín especifica en *De Genesi ad litteram* (8.12.27) con las siguientes palabras: «continuamente por él somos hechos. Siempre por él debemos ser perfeccionados, estando a él unidos y permaneciendo en aquella conversión que consiste en dirigirnos hacia él». La *conversio* es, entonces, el camino, el puente tendido, entre la *creatio* y su culminación, la *formatio*. Asimismo, es el crisol donde se constituye plenamente el ser humano.

Ahora bien, esta constitución, si se realiza por un «recogimiento del ser espiritual» (Madec, 1988: 48), por un retorno al centro (Fugier, 1955: 388), al lugar del corazón, al *intimum*, que no es otro que el *summum* que unifica el ser (Madec, 1988: 62), no se queda en un mero movimiento de interiorización, pues conlleva inseparablemente el encuentro y la aceptación de la alteridad divina. Como explica Madec (1988), «el sujeto de la experiencia religiosa se constituye aquí: el *yo* humano a través del *tú* divino» (p. 43). En efecto, aceptando recibir el propio ser del Creador, se entra progresivamente en el mundo de Dios. En este sentido, Agustín se aleja notablemente de la perspectiva griega, como demuestra Jean Pépin (1950).

En primer lugar, explica Pépin (1950), la apelación a la trascendencia interiorizada, que caracteriza a ambas doctrinas, es para San Agustín una conversión a la persona, un recurso a la presencia interior de Dios, especialmente del Verbo. Sin embargo,

nada de eso se encuentra en Plotino. El Uno carece de la mínima determinación que es indispensable para cualquier persona.

En segundo lugar, la llamada a la trascendencia aparece en Agustín como una «conversión a la persona amante», No hay nada de eso en el neoplatonismo, en donde el mundo emana del Uno por necesidad.

Finalmente, para Agustín, la conversión hacia una persona es también una «conversión personal». El alma —aunque se une con el Maestro interior— conserva su personalidad distinta. Es decir, nunca olvida que no es una parte esencial de la subsistencia divina. Para Plotino, en cambio, el contacto con el Uno volatiliza la personalidad, hasta el punto de que el vidente pierde toda noción de sí mismo (Pépin, 1950: 145-147).

El método de retorno a sí mismo —utilizado en parte por Agustín — no puede, por lo tanto, ser una utopía. Lejos de considerar una reintegración en el principio —en la que la persona es desarraigada de su ser— en la confesión de Agustín se abre el horizonte del encuentro dialógico con el Creador. Esto lo observó Eric Robertson Dodds (1927) en su estudio sobre las *Confessiones*: «Plotino nunca dialogó con el Uno como lo hace Agustín en las *Confessiones*» (p. 471). A pesar de su aparente cercanía, las perspectivas de Plotino y de Agustín son, de hecho, radicalmente diferentes. Esta diferencia que pone de manifiesto la distancia entre la antropología griega —en la que el ser humano se define por primera vez como ciudadano— y la antropología bíblica, la cual da lugar por primera vez a la noción de persona.

Ahora bien, la persona no sólo se constituye en su relación con el Creador, sino también en su relación con las demás criaturas. De ahí la importancia de la intersubjetividad. En sus comentarios sobre el

Génesis, Agustín no hace hincapié en este punto. Sin embargo, en sus reflexiones sobre la amistad y la comunidad, en las *Confessiones*, destaca la importancia del encuentro con el otro para la formación de la personalidad. El obispo de Hipona subraya que la conversión unifica no sólo a la persona sino también a la comunidad, en la medida en que todos se orientan hacia Dios. De ahí surge el famoso «*cor unum*» (Saeteros, 2019: 138-146), en el que se insinúa tanto el trayecto personal como el misterio eclesiológico que se comunica en el sacramento eucarístico. Sin duda, se trata de una invitación eclesiológica a unirse en alma y corazón a Dios [*anima una et cor unum in Deum*], es decir, encaminar el corazón hacia Dios.

Detengámonos, ahora, en algunos de los pasajes de la obra confesional en donde Agustín explicita su itinerario de retorno, la *confessio conversionis*.

En el primer libro de las *Confessiones* encontramos por lo menos cinco alusiones a la *confessio conversionis*, precedidas por un contraste lingüístico que nos sitúa en el contexto dialéctico de la conversión: «He aquí los oídos de mi corazón delante de ti; ábrelos y di a mi alma: «yo soy tu salud». Que yo corra tras de esta voz y te dé alcance [*curram post vocem hanc et apprehendam te*]. No quieras esconderme tu rostro. Muera yo para que no muera y pueda así verle. Angosta [*angusta*] es la casa de mi alma para que vengas a ella: sea ensanchada por ti [*dilatetur abs te*]. Ruinosa [*ruinosa*] está: repárala [*refice eam*]. Hay en ella cosas que ofenden tus ojos: lo confieso y lo sé» (*Conf.*, 1.5.5). El contraste que aparece en esta confesión nos muestra la tensión entre la *conversio* y la *aversio*, pues Agustín clama por su salud y por volver a ver el rostro de Dios, mientras reconoce que su alma es angosta, está en ruinas y necesita reparación.

En este panorama, nos percatamos de la impronta cristiana de la *conversio*, pues en la conversión cristiana se da una suerte de

«reciprocidad» entre Dios y el ser humano. En efecto, una particularidad del verbo *epistrefein* [*ἐπιστρέφειν*] —«volverse hacia», «poner atención en», «darse la vuelta», «convertirse»— en el contexto bíblico, es que en múltiples ocasiones tiene a Dios por actor. Es decir, no solo se relaciona con el movimiento de retorno del ser humano hacia Dios [*conversio hominis ad Deum*], sino también con el volverse de Dios hacia la humanidad [*conversio Dei ad hominem*]. El Dios de la Biblia Hebrea es un Dios fiel y misericordioso que «se vuelve» una y otra vez hacia su pueblo. Este volverse de Dios alcanza su expresión máxima en la encarnación del Verbo, con la que se establece la Nueva Alianza. La conversión cristiana es la entrada de la persona creyente en esta Alianza renovada, fruto de la bondadosa iniciativa divina. Este hecho resulta escandaloso e inadmisible para la mentalidad griega, pues pondría en tela de juicio la soberanía e independencia de la divinidad (Aubin, 1963; Dulles, 1981; MacKendrick, 2019).

En el libro primero de las *Confessiones*, Agustín reconoce esta *conversio divinae* de la siguiente manera: «mas vuelto hacia mí, tendrás compasión de mí» [*sed conversus misereberis mei*] (*Conf.*, 1.6.7). Luego de esta confesión de la vuelta de Dios hacia el ser humano, se presentan cuatro instancias de la *confessio conversionis* que hablan del retorno de Agustín a Dios.

En primer lugar, el Hiponense alude a ciertas personas suplicantes [*homines rogantes*] que invocaban al Señor y que, cuando era niño, le enseñaron a invocar a Dios como refugio y amparo. Dichas personas, además, se presentan como antítesis de aquellas otras que suspiran por las honras humanas y las falsas riquezas (*Conf.*, 1.9.14).

En segundo lugar, el grito repetitivo del «no es así» [*non est ita*] (*Conf.*, 1.13.22) aparece como una corrección de la curiosidad

malsana de las escuelas de los gramáticos por la que Agustín comenzó a desviarse. Esta *confessio conversionis* viene acompañada de una consecuencia fundamental: el descanso en la detestación de los malos andares, a fin de que crezca el amor hacia los buenos caminos de Dios [*adquiesco in reprehensione malarum viarum mearum, ut diligam bonas vías tuas*].

En tercer lugar, cuando se hace énfasis en el movimiento de retorno marcado por el trayecto del «alejamiento de Dios» [*recessimus a te*] al «retorno a Él» [*revocantes nos ad te*] (*Conf.*, 1.14.23). En esta confesión, Agustín manifiesta que las saludables amarguras que padecía son las que lo comenzaron a regresar a Dios del pestífero deleite por el que se había apartado de Él.

Finalmente, encontramos otra *confessio conversionis* hacia el final del libro primero, cuando —en el contexto de la parábola del hijo pródigo— Agustín le pide a Dios —desde la región lejana [*longiqua regione*] en la que se encuentra— que saque del «espantoso abismo al alma que te busca y tiene sed de tus deleites, y te dice de corazón: Busqué, Señor, tu rostro; tu rostro, Señor, buscaré» (*Conf.*, 1.18.28).

En las primeras líneas del libro segundo, el obispo de Hipona confiesa lo siguiente:

> «por amor de tu amor hago esto [*amore amoris tui*], recorriendo con la memoria, llena de amargura, aquellos mis caminos perversísimos, para que tú me seas dulce, dulzura sin engaño, dichosa y eterna dulzura, y me recojas de la dispersión [*colligens me a dispersione*] en que anduve dividido en partes, cuando, apartado [*aversus*] de ti, uno, me desvanecí en muchas cosas» (*Conf.*, 2.1.1).

En esta confesión se indica nuevamente la tensión entre la conversión y la aversión, pero se precisa que el ser humano es el

actor de la aversión, mientras que Dios es el protagonista de la conversión.

Notemos que en la expresión latina *amore amoris tui* el Hiponense usa un genitivo subjetivo con el que manifiesta que el amor de Dios [*amoris tui*] es el que lo excita a confesar lo que confiesa. En otras palabras, que el amor de Dios, como amante, es el que lo motiva a él, objeto del amor de Dios, a amar a su amante. La iniciativa del amor del Creador, amante, sobre el amor del ser humano, amado, es innegable. En consecuencia, todo desvío o aversión alude a la voluntad del ser humano, pues se confirma que la conversión comienza en Dios, que se vuelve amorosamente al ser humano para invitarlo a regresar al camino.

Agustín se lamenta por no haberse percatado de que Dios, omnipresente, estaba a su lado siempre, dispuesto a modular su miseria y a corregir aquel amor desenfrenado hacia las fugaces hermosuras de las criaturas inferiores (*Conf.*, 2.2.3). Este reconocimiento de la omnipresencia de Dios aparece justo antes del relato del robo de las peras y ayuda a comprender la confesión del corazón indigente de Agustín. Es un corazón que se encuentra en lo profundo del abismo; que busca la maldad por la maldad misma; que ama su fealdad, su defecto y su perecer; que es torpe y se arrastra hacia su propio exterminio (*Conf.*, 2.4.9).

Sin duda, lo que aparece a lo largo de estos párrafos es el contraste entre el Agustín *averso* —del que habla el libro segundo— y el Agustín obispo, que confiesa su conversión. De este modo lo percibimos en la conclusión que aparece líneas adelante:

> […] así es como fornica el alma: cuando es apartada de ti [*avertitur abs te*] y busca fuera de ti lo que no puede hallar puro y sin mezcla sino cuando vuelve a ti [*redit ad te*]. Perversamente te imitan los que se alejan y alzan contra ti» (*Conf.*, 2.6.14).

Aquí encontramos una confirmación de nuestra tesis sobre la metonimia entre el momento edénico, en un sentido negativo, y el pecado. En la recordación de sus orígenes, Agustín vuelve a la higuera, en este caso aludiendo al árbol de peras, en donde sitúa su momento edénico, su caída, el comienzo de su camino perversísimo, es decir, de su *aversio a Deo*.

En este contexto, el amor y la acción de gracias del obispo de Hipona se unen en una *confessio* en la que se afirma que Dios es el que le ha perdonado todas sus nefandas acciones: «a tu gracia y misericordia debo que hayas deshecho mis pecados como hielo y no haya caído en otros muchos» (*Conf.*, 2.7.15). Ahora bien, la conclusión del libro segundo sintetiza la dialéctica *conversio-aversio* que se expuso a lo largo del mismo: la *conversio* se describe como la entrada en Dios [*intrat in te*] con la que se recibe el descanso supremo [*quies valde*], la vida imperturbable [*vita imperturbabilis*], la alegría del Señor [*gaudium domini sui*] y el retorno al camino de la estabilidad [*stabilitate tua*]. En cambio, la «*aversio*» se describe como un nudo tortuosísimo y enredadísimo [*tortuosissimam et implicatisiman nodositatem*], que es feo [*foeda est*], y por el que Agustín anda errante [*erravi*] y muy fuera del camino de la estabilidad de Dios [*nimis devius ab stabilitate tua*] hasta el punto de llegar a ser una región de esterilidad [*regio egestatis*].

En el libro tercero, la *confessio conversionis* que emerge de la lectura del *Hortensius* esclarece el lugar de la filosofía en la conversión de Agustín:

> Semejante libro cambió [*mutavit*] mis afectos y mudó hacia ti, Señor, mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros. De repente apareció a mis ojos vil toda esperanza vana, y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría, y comencé a levantarme para volver a ti [*ad te redirem*] […] ¡Cómo ardía, Dios mío, cómo ardía en deseos de

> remontar el vuelo de las cosas terrenas hacia ti [*revolare a terrenis ad te*], sin que yo supiera lo que entonces tú obrabas en mí! Porque en ti está la Sabiduría, y el amor a la sabiduría tiene un nombre en griego que se dice *filosofía*, al cual me encendían aquellas páginas (*Conf.*, 3.4.7-8).

Sin duda, la conversión hacia la sabiduría filosófica es, a la vez, una prefiguración de la conversión hacia la sabiduría de Dios que acontecerá más adelante. También es importante manifestar que, frente al desenmascaramiento de la *aversio* causada por las tres cabezas de la iniquidad, en este libro Agustín nos presenta una nueva confesión de su *conversio*. En la exposición magistral que se despliega desde 3.8.15 hasta 3.8.16, el obispo Agustín caracteriza cada una de las tres concupiscencias: la soberbia [*libido principiandi*], la concupiscencia de los ojos [*libido spectandi*] y la concupiscencia de la carne [*libido sentiendi*]. Es oportuno señalar que nos distanciamos de la traducción de Vega (1946), pues usa equivocadamente «fuentes de iniquidad» para referirse a la expresión latina *capita iniquitatis*. *Caput, capitis* es un sustantivo de la tercera declinación que viene del griego κεφαλή y significa «cabeza», «cráneo» o «punta». Frente a dicha triplicación de la *aversio*, Agustín confiesa:

> sólo con humilde piedad se vuelve uno a ti [*reditur in te*], y es como tú nos purificas de las malas costumbres y te muestras propicio con los pecados de los que te confiesan [*peccatis confitentium*], y escuchas los gemidos de los cautivos, y nos libras de los vínculos que nosotros mismos nos forjamos, con tal que no levantemos contra ti los cuernos de una falsa libertad, sea arrastrados por el ansia de poseer más, sea por el temor de perderlo todo, amando más nuestro propio interés que a ti, Bien de todos (*Conf.*, 3.8.16).

Con estas palabras se indica el lugar crucial de la humildad en la conversión, pues la gracia santificante, que obra a través del reconocimiento de la propia pequeñez, es la que hace posible el

retorno del ser humano al Creador (Saeteros, 2019: 83-85; Baumann, 2020: 208-226). Esta lógica de la humildad y de la gracia nos conduce a la conclusión del libro tercero, en la que una *confessio conversionis* —tomada de la boca del salmista—[8] nos introduce, primero, en el contraste entre la madre conversa y el hijo *averso* y, luego, en la esperanza de la conversión del hijo, que se anuncia en el sueño de la madre y se confirma a través de la voz episcopal. En efecto, tiene sentido que afirmemos que la madre conversa detestaba las blasfemias pronunciadas por el hijo averso y, por eso, lloraba por la perdición en la que aquel se encontraba.

En la narrativa del cuarto libro nos encontramos con el relato del hombre Agustín quien —arrastrado por la concupiscencia de los ojos— vaga entre los circuitos de las embusteras adivinaciones. El recuerdo de la asidua búsqueda de matemáticos y astrólogos hace que el obispo Agustín eleve una nueva *confessio* en la que pone énfasis en la discrepancia que existe entre dichas prácticas adivinatorias y la piedad cristiana. Aquí, además, aparece una especie de propósito de enmienda —construido mediante una recopilación de textos bíblicos— con el que se señala dos aspectos. Primero, la desviación que ocasionan dichos adivinadores, sobre todo con el fin de hacerles creer a los seres humanos que no son autores de sus culpas. Segundo, después, la corrección de dicho desvío a través del reconocimiento de sus pecados y de la manifestación del deseo de no abusar de la indulgencia divina. El pasaje en cuestión es el siguiente (*Conf.*, 4.3.4):

> Porque «lo bueno es confesarte a ti, Señor» (Sal 91, 2), y decirte: «ten misericordia de mí y sana mi alma, porque ha pecado contra ti» (Sal 40, 5), y no abusar de tu indulgencia

[8] La confesión del salmista a la que hacemos referencia es la siguiente: «enviaste tu mano de lo alto y sacaste mi alma de este abismo de tinieblas» (*Conf.*, 3.11.19).

> para pecar más libremente, sino tener presenta la sentencia del Señor: «he aquí que has sido ya sanado; no quieras más pecar, no sea que te suceda algo peor» (Jn 5, 14). Palabras cuya eficacia pretenden destruir los astrólogos diciendo: «De los cielos viene la necesidad de pecar, y esto lo hizo Venus, Saturno o Marte», y todo para que el hombre, que es carne, sangre y soberbia podredumbre [*caro et sanguis et superba putredo*], quede sin culpa y sea atribuida al Creador y Ordenador del cielo y las estrellas. ¿Y quién es este, sino tú, Dios nuestro, suavidad y fuente de justicia, que «das a cada uno según sus obras» (Mt 16, 27) y «no desprecias el corazón contrito y humillado» (Sal 50, 19)?

El recuerdo de la muerte del amigo innominado de Agustín también tiene un propósito dentro de la confesión de su conversión. Dicha muerte —desde la perspectiva episcopal de Agustín— es vista como un modo maravilloso [*miris modis*] a través del cual Dios convierte al Agustín averso:

> [...] mas he aquí que estando tú muy cerca de la espalda de tus siervos fugitivos, ¡oh Dios de las venganzas y fuente de las misericordias a un tiempo, que nos conviertes a ti [*convertis nos ad te*] a través de modos maravillosos!, he aquí que tú le arrebataste de esta vida cuando apenas había gozado un año de su amistad, más dulce para mí que todas las dulzuras de aquella vida (*Conf.*, 4.4.7).

Además, la alusión al bautismo recibido por dicho amigo —antes de morir— no debe pasar desapercibida. Nos sitúa en el movimiento propio de la conversión que se advierte en la sentencia evangélica que sacude las entrañas de Nicodemo: «es necesario nacer de nuevo» (Jn 3, 7). El amigo innominado —habiendo nacido de nuevo— no muere en realidad; mientras que Agustín —estando lejos de Dios— se encuentra tan moribundo que se atreve a hacerle mofa al Sacramento. Por eso, frente a la pascua de su amigo, «todo cuanto

miraba era muerte», porque era prisionero de los callejones de las cosas temporales y temía el morir (*Conf.*, 4.4.9-11).

Como quien escribe es el Agustín converso —inmediatamente después de la exposición del recuerdo anterior— encontramos un pasaje en el que se corrige dicha aversión:

> He aquí mi corazón, Dios mío; helo aquí por dentro. Ve, porque tengo presente, esperanza mía, que tú eres quien me limpia de la inmundicia de tales afectos, atrayendo hacia ti mis ojos [*dirigens oculos meos ad te*] y librando mis pies de los lazos que me aprisionaban (*Conf.*, 4.6.11).

El Agustín obispo suplica por la conversión de sus ojos. Como notamos al comienzo del libro cuarto, su aversión es consecuencia de la concupiscencia de los ojos, de esa sacrílega curiosidad por la que fue arrastrado hacia aquellos perversísimos circuitos. Asimismo, notamos que la corrección de la mirada libera los pies de los lazos que aprisionan a quien se encuentra en aquellos desvíos para que el alma pueda retornar al camino del Dios de las virtudes:

> ¡Oh Dios de las virtudes!, conviértenos y muéstranos tu faz, y seremos salvos. Porque, adondequiera que se vuelva el alma del hombre y se apoye fuera de ti, hallará siempre dolor, aunque se apoye en las hermosuras que están fuera de ti y fuera de ella, las cuales, sin embargo, no serían nada si no estuvieran en ti (*Conf.*, 4.10.15).

Analicemos ahora la extensa *confessio conversionis* del libro cuarto (*Conf.*, 4.11.16-4.12.19). Agustín pone en boca del Hijo el llamado suplicante a la conversión: el Verbo clama que el ser humano se vuelva a Él [*Verbum ipsum clamat ut redeas*] para que encuentre el lugar del descanso imperturbable [*locus quietis imperturbabilis*]. Esta es una invitación a que el ser humano deje su errar y permanezca en Dios [*fige mansionem tuam*]. El resultado de quien acepta dicho

llamado a la conversión también se describe —con detalle— por el obispo de Hipona:

> [...] florecerán tus partes podridas y serán sanas todas tus dolencias, y reformadas y renovadas y unidas contigo tus partes inconsistentes, y no te arrastrarán ya al lugar adonde ellas caminan, sino que permanecerán contigo para siempre donde está Dios, que nunca se muda y eternamente permanece (*Conf.*, 4.11.16).

En este contexto, Agustín se pregunta: «¿por qué, perversa, sigues a tu carne? Sea esta, convertida, la que te siga a ti» (*Conf.*, 4.11.17). Esta cuestión se responde magistralmente con una reflexión sobre la *conversio amoris* según la cual Agustín exhorta a que el amor que se tiene por los cuerpos y las criaturas sea revertido [*retorque amorem*] hacia su Creador, para que todo se ame en Dios [*in Deo amentur*]. La práctica de este *ordo amoris* permite que muchos seres humanos más sean arrastrados hacia Dios y digan, también, «a este amemos» [*hunc amemus*].

Ahora bien, esta *conversio* se presenta como introducción de una nueva *confessio conversionis*. Agustín toma las palabras del profeta Isaías para manifestar la siguiente amonestación: «volved [*redite*], pues, prevaricadores, al corazón y adheríos a Él, que es vuestro Hacedor. Estad con Él y permaneceréis estables; descansad en Él y estaréis tranquilos» (*Conf.*, 4.12.18). Este *redite* es una invitación a cambiar el lugar de la búsqueda, pues el Agustín narrado buscaba la vida en la región de la muerte; deberá, entonces, encaminarse hacia la «vida verdadera». En calidad de obispo, el Agustín narrador instruye a sus lectores con un magistral discurso cristológico en el que señala la relación estrecha entre el misterio de la encarnación de Cristo y la conversión humana:

> Nuestra vida verdadera bajó acá y tomó nuestra muerte, y la mató con la abundancia de su vida, y dio voces como de trueno, clamando que retornemos [*redeamus*] a él en aquel retiro de donde salió para nosotros, pasando primero por el seno virginal de María, en el que se desposó con la naturaleza humana, carne mortal, para no ser siempre mortal. De aquí, como esposo que sale de su tálamo, se esforzó alegremente, como un gigante, para correr su camino. Porque no se retardó, sino que corrió dando voces con sus palabras, con sus obras, con su muerte, con su vida, con su descendimiento y su ascensión, clamando que nos volvamos a él [*redeamus ad eum*], pues si partió de nuestra vista fue para que entremos en nuestro corazón [*redeamus ad cor*] y allí le hallemos [...] y a él se confiesa mi alma y él la sana de las ofensas que le ha hecho (*Conf.*, 4.12.19).

Dicho discurso cristológico —y kenótico— concluye con una nueva apropiación agustiniana de algunos versos del salmista que invitan a la conversión: «Hijos de los hombres, ¿hasta cuándo seréis duros de corazón?» (*Conf.*, 4.12.19).

En la conclusión del libro cuarto asistimos a una *confessio conversionis* en la que se señala a la Iglesia Cristiana como el lugar propicio para volver a Dios. Manteniendo la «dialéctica de la conversión», Agustín expone, por un lado, su condición pecadora, describiéndola como una excesiva perversidad [*nimia perversitas*], perversión que es consecuencia de haberse apartado de Dios [*quia inde aversi sumus, perversi sumus*]. También afirma que se trata de una sacrílega torpeza [*sacrilega turpitudine*].

Por otro lado, presenta el movimiento de retorno [*revertamur*] a Dios de cara al nido de la Iglesia Cristiana [*nido ecclesiae*]. Ese es el lugar en el que el ser humano —como un pequeño polluelo— puede echar plumas, mientras le crecen las alas de la caridad [*alas caritatis*] al recibir el sano alimento de la fe [*alimento sanae fidei*]. La Iglesia

Cristiana, como abrigo de Dios, es dispensadora de la doctrina de la piedad [*doctrina pietatis*], la cual corrige los errores causados por los enredados libros académicos [*nodosissimi libri*] que hicieron que el hombre Agustín deviniera una gran pregunta [*magna quaestio*]. Con una manifestación conclusiva de la preeminencia ontológica y teológica de la *conversio* frente a la *aversio* se concluye este libro:

> [...] volvamos ya, Señor, para que no nos apartemos, porque en ti vive sin ningún defecto nuestro bien, que eres tú, sin que temamos que no haya lugar adonde volar, porque de allí hemos venido y, aunque ausentes nosotros de allí, no por eso se derrumba nuestra casa, tu eternidad (*Conf.*, 4.16.31).

El libro quinto de las *Confessiones* se abre con una *confessio conversionis* que se ofrece como sacrificio ante Dios. Como presagio soteriológico, Agustín reconoce que los inquietos pecadores que huyen de la presencia de Dios temprano o tarde tropiezan con Él, pues Dios no abandona a ninguna de sus criaturas:

> [...] conviértanse [*convertantur*], pues, y búsquente, porque no como ellos abandonaron a su Creador así abandonas tú a tu criatura. Conviértanse [*convertantur*], y al punto estarás tú allí en sus corazones, en los corazones de los que te confiesan, y se arrojan en ti, y lloran en tu seno después de sus caminos difíciles, y tú, fácil, enjugarás sus lágrimas; y llorarán aún más y se gozarán en sus llantos, porque eres tú, Señor, y no ningún hombre, carne y sangre, eres tú, Señor, el que las hiciste, las repara y consuela (*Conf.*, 5.2.2).

Notemos el reconocimiento trinitario que aparece en esta *confessio conversionis* y que nos sitúa directamente en el contexto de la economía de la salvación: «eres tú, Señor, el que las hiciste, las repara y consuela» [*Tu, Domine, qui fecisti, reficis et consolaris eos*]. El Padre es el hacedor [*fecisti*], el Hijo es el reparador [*reficis*] y el Espíritu Santo es el consolador [*consolaris*].

El viaje de Agustín a Milán es el éxodo hacia las tierras de la conversión. El lenguaje eclesiológico que describe el primer encuentro de Agustín con el obispo Ambrosio da cuenta de ello (*Conf.*, 5.13.23): la flor del trigo, la alegría del óleo y la sobria embriaguez del vino [*frumenti tui et laetitiam olei et sobriam vini ebrietatem populo tuo*] prefiguran los sacramentos por los que Agustín entrará a formar parte de la comunidad eclesial. La decepción que había surgido frente a las doctrinas maniqueas de Fausto crece cuando Agustín se encuentra con Ambrosio y comienza a frecuentar sus sermones. A diferencia de Fausto, Ambrosio enseñaba con elocuencia la salvación eterna. En este contexto, el obispo de Hipona reconoce que —si bien todavía no se decidía por la fe cristiana— pudo calmar la desesperación que lo atormentaba y que era consecuencia de aquellas doctrinas maniqueas.

Es importante resaltar que Agustín precisa que no formaba parte de la senda de los católicos [*catholicam viam*] porque consideraba que la doctrina católica no era ni vencida, ni vencedora [*catholica non mihi victa videbatur, ut nondum etiam victrix appareret*]. No obstante, sin duda, sí se percibe cierta conversión en la postura de Agustín frente al catolicismo, puesto que el acercamiento a los sermones apologéticos de Ambrosio comenzaba a tener resultados y, por lo menos, ahora se manifestaba cierto escepticismo razonable que aleja a Agustín del movimiento maniqueo y lo sitúa como catecúmeno [*catechumenus*] en la Iglesia Cristiana.

En el libro sexto, la madre de Agustín aparece en la narrativa como figura de la Iglesia Cristiana. Cuando Agustín dice que «ya había venido a mi lado la madre, fuerte por su piedad» [*iam venerat ad me mater pietate fortis*], podemos pensar que esa alusión a la «madre fuerte por su piedad» refiere, en primer lugar, a la Iglesia Cristiana, a la que Agustín se ha comenzado a acercar desde que

llegó a Milán. En segundo lugar, refiere a Mónica, la madre de Agustín, que viaja desde Cartago a Roma en busca de su Hijo.

Nuestra hipótesis toma fuerza al percatarnos de la fuerza eclesiológica de la madre de Agustín, puesto que de tres maneras su presencia profetiza la llegada de su hijo a la tierra firme de la fe. Primero, cuando Agustín recuerda que —en medio de la tormenta en altamar— su madre prometió a los marineros que llegarían con felicidad al término del viaje porque ella había recibido una visión en la que Dios se lo comunicaba. Segundo, cuando a ella se la compara con la viuda de Naím, quien a través de su fe logró que Jesús resucitara a su hijo. Tercero, cuando la madre dice a Agustín —con sosiego y confianza— que antes de que ella muriera lo vería a él como católico fiel [*fidelem catholicum*].

Esta manifestación trinitaria de la madre de Agustín nos sitúa en el terreno de la Iglesia Cristiana, pues también se explicita que ella comenzó a redoblar sus oraciones y sus lágrimas, y a acudir con mayor frecuencia a la iglesia milanesa, para suplicar por la pronta conversión de su hijo. En efecto, la alocución de la madre —manifestación de la Iglesia Cristiana— deviene epifanía trinitaria. La fe en medio de la tormenta de altamar es un reconocimiento del Padre, creador y ordenador de todo cuanto existe. La fe en la resurrección de su hijo en el contexto de la perícopa de la viuda de Naím es reconocimiento del Hijo, que se presenta a sí mismo como la Resurrección y la Vida. La fe en que Agustín llegaría a ser católico fiel alude al Espíritu Santo, que preside la comunidad eclesial.

Ahora bien, es notable el acercamiento gradual que va teniendo el catecúmeno Agustín a la fe cristiana. Observamos que la interacción de Agustín con el obispo de Milán se incrementa con la presencia constante de su madre, pues ella amaba a dicho obispo, reconociéndolo como ministro de la Iglesia Cristiana y como

mediador en la conversión de su hijo.Por su parte, Ambrosio la amaba a ella por su fervorosa piedad y por su activa participación en la comunidad eclesial. Incluso Ambrosio felicitaba a Agustín por ser hijo de tal madre (*Conf.*, 6.2.2).

Quizás esta relación de la madre con el obispo de Milán fue una de las razones por las que Agustín comenzó a frecuentar las celebraciones religiosas en las que predicaba Ambrosio y, con esto, a dar preferencia a la doctrina católica [*praeponens doctrinam catholicam*]. En dichas predicaciones, la retórica de la gracia que se dispensaba a través del obispo empieza a recomponer poco a poco el corazón de Agustín, llevándolo progresivamente a reconocer el valor inestimable de la Sagrada Escritura.

Este reconocimiento de la autoridad de la Escritura es, sin duda, testimonio del avance de Agustín en el trayecto de retorno a la casa del Padre. Este avance viene acompañado del fuerte dolor del aguijón de los apetitos, pues el desenfreno de la concupiscencia comienza a sentirse con mayor fuerza: Agustín desea honores [*honoribus*], riquezas [*lucris*] y matrimonio [*coniugio*]. No obstante, se dedica a alabar mentirosamente al emperador (*Conf.*, 6.6.9) creyendo que así alcanzará algún honorcillo (*Conf.*, 6.11.19). Además, con un corazón anheloso y con fiebre de pensamientos insanos, corre tras las falsas alegrías del ambicionar hasta caer en una indigencia mayor a la del ebrio mendigo con el que se encuentra (*Conf.*, 6.6.9-10). Finalmente, deviene prisionero de la enfermedad de la carne, arrastrando con letal dulzura aquella cadena de la libídine (*Conf.*, 6.11.20-6.12.21).

Este mismo aguijón también hace languidecer a Alipio, quien cae en las supersticiones maniqueas es vencido por la curiosidad y arrastrado hacia los cruelísimos deleites del anfiteatro. Además, por esta misma curiosidad cede a los dulces lazos de la lengua de

Agustín hasta el punto de considerar el matrimonio, no por deseo carnal sino por su malsano curioseo.

Ciertamente, tanto en Agustín como en Alipio, se manifiesta la aversión propia del ser humano que se aleja de Dios, pues, mientras Agustín se angustiaba por saciar su insaciable concupiscencia, Alipio era esclavizado por su desmesurada admiración (*Conf.*, 6.12.22). En este contexto, el obispo de Hipona afirma que su alma —lejos de Dios— estaba cautiva de la liga tenaz de la muerte [*visco tam tenaci mortis*]: «y tú la punzabas Señor en lo más doloroso de la herida, para que dejadas todas las cosas se convirtiese a ti […], se convirtiese a ti y fuese curada [*converteretur et sanaretur*]» (*Conf.*, 6.6.9). En medio de tales dolores, Agustín enfatiza una vez más en la nueva concepción de las Escrituras que —como grada firme— se presenta como la única solución para salir de a aquel lodazal:

> […] he aquí que ya no me parecen absurdas en las Escrituras las cosas que antes me lo parecían, pudiendo entenderse de otro modo y razonablemente. Fije, pues, los pies en aquella grada en que me colocaron mis padres hasta tanto que aparezca clara la verdad (*Conf.*, 6.11.18).

Esta grada de la fe es la que nos conduce al libro séptimo, al libro central de las *Confessiones*, al libro en el que la presencia del Hijo —de la Palabra encarnada— dispone todo para que Agustín reciba la gracia de la conversión.

El extenso relato de la cuestión del mal y de la búsqueda de la verdad con el que se abre el libro séptimo nos lleva a una confesión del acercamiento estable de Agustín a la fe cristiana:

> […] tales cosas revolvía yo en mi pecho apesadumbrado con los devoradores cuidados de la muerte y de no haber hallado la verdad. Sin embargo, de modo estable, se afincaba en mi

> corazón, en orden a la Iglesia católica, la fe de tu Cristo, Señor y Salvador nuestro; informe ciertamente en muchos puntos y como fluctuando fuera de la norma de doctrina: mas con todo, no la abandonaba ya mi alma, antes cada día se empapaba más y más en ella (*Conf.*, 7.5.7).

El carácter cristológico de la confesión anterior pone sobre la mesa un tema fundamental en la *conversio*, a saber, la presencia de Cristo, el Mediador entre el Padre y la humanidad, el medio para adquirir la fortaleza que hiciese idóneo a Agustín para gozar de Dios (*Conf.*, 7.18.24). Además, en este contexto, la conversión aparece en relación con el movimiento perijorético de las Tres Personas Divinas: «atracción» [hacia el Hijo], «elevación» [hacia el Padre] y «sanación amorosa» [por el Espíritu]. En efecto, el Hijo —como Mediador— atrae hacia él al ser humano, para que sea levantado hacia su Creador y sanado por el Amor. Este movimiento perijorético que se comunica a través de la Persona del Hijo permite que el ser humano sea instruido [*peritus*] y no destruido [*periturus*] (*Conf.*, 7.20.26).

En los últimos párrafos del libro percibimos un reconocimiento de la humildad de Cristo que marca la diferencia entre la presunción y la confesión. Quienes son presuntuosos —aunque ven adónde se debe ir— no ven por dónde se va, porque siguen hinchados por la soberbia. En cambio, quienes confiesan, van por el camino que conduce a la patria bienaventurada, no sólo para contemplarla, sino sobre todo para habitarla (*Conf.*, 7.20.26). En este orden de ideas, el hilo narrativo que se despliega en las *Confessiones* debe comprenderse como un camino hacia Dios, en el que percibimos cómo el Agustín soberbio y errante va progresivamente volviendo a la senda de la humildad cristiana en la que nace su confesión.

El libro octavo es conocido como el libro de la conversión. Nuestra exposición de la *confessio conversionis* concluye precisamente con un acercamiento prolijo a este libro. Agustín comienza manifestando que, a través del recurso de la memoria, confesará las misericordias de Dios en su vida. Se trata de una acción de gracias en la que él recuerda cómo rompió Dios las cadenas que lo ataban [*quomodo dirupisti vincula mea*].

Observamos que el reconocimiento de la autoridad de las Escrituras —que empezó en el libro sexto— ahora es entrañable: «tus palabras, Señor, se habían pegado a mis entrañas y por todas partes me veía rodeado por ti [*circumvallabar abs te*]». Esta alusión a la preeminencia de las Escrituras abre el relato de la conversión de Agustín en el que la Iglesia Cristiana aparece como el espacio en el que se puede purificar el corazón de la vieja levadura [*fermento veteri*] (Flórez, 2008: 85). En este contexto, se habla metonímicamente de la conversión a través de la parábola de la *bonam margaritam*, una antigua versión del pasaje evangélico de la perla de gran valor (Mt 13, 45-46). Desde este recurso retórico, Agustín afirma que había hallado lo que por tanto tiempo había buscado, pero que aún vacilaba en vender todo lo que tenía para comprar dicha margarita. Observemos, pues, la manera en que vence sus vacilaciones junto a la comunidad eclesial.

Notemos que Agustín afirma lo siguiente: «te había hallado a ti [*invenerеam te*], Creador nuestro y a tu Verbo»; y unas líneas adelante, cuando habla del encuentro con la *bonam margaritam* vuelve a usar el verbo *inveneram* (*Conf.*, 8.1.2). Ahora bien, esta parábola no es la única que se usa como metonimia de la conversión, pues también aparecen en este contexto otras más: la oveja descarriada, la dracma perdida, el buen pastor y el hijo pródigo (*Conf.*, 8.3.6). Además, el obispo Agustín agrega sus propias metonimias: el

triunfo del emperador que vence en una batalla peligrosa, la alegría de los navegantes que viajan por el mar turbulento cuando este se calma, la alegría que se siente cuando un amigo que se quiere se recupera de una enfermedad que lo agobiaba, el paso de la molestia al deleite en la vida, la comida y la bebida que se recibe luego de pasar hambre y sed, el deleite de quien bebe vino luego de haber comido alimentos salados y, por último, la alegría del esposo cuando por fin se encuentra con su desposada (*Conf.*, 8.3.7).

Agustín narra lo que sucede cuando se dirige hacia Simpliciano para confesarle el circuito de sus errores [*circuito errores mei*] y recuerda que aquel sacerdote —para corregir su *libido dominandi*— lo exhortó a la humildad de Cristo desde el testimonio de Victorino, que sujetó su cuello al yugo de la humildad y su frente al oprobio de la Cruz (*Conf.*, 8.2.3). La conversión de Victorino —relatada por Simpliciano— se presenta como una oportunidad para que Agustín conozca la historia de un réthor, como él, que dudó en profesar la fe cristiana, pero que venció dicha vacilación en compañía de la Iglesia Cristiana, y se anime así a imitarlo: «me encendí en deseos de imitarlo, como que con este fin me las había narrado él» (*Conf.*, 8.5.10). Luego de la sentida reflexión que el obispo de Hipona hace acerca de lo que suscitó dicho encuentro con Simpliciano y Victorino, encontramos la siguiente *confessio conversionis*:

> Ea, Señor, manos a la obra; despiértanos y vuelve a llamarnos [*revoca nos*], enciéndenos y arrebátanos, derrama tus fragancias y sé dulce con nosotros: amemos, corramos. ¿No es cierto que muchos se vuelven a ti [*redeunt ad te*] de un abismo de ceguedad más profundo aún que el de Victorino, y se acercan a ti y son iluminados [*accedunt et illuminatur*], recibiendo aquella luz con la cual quienes la reciben juntamente reciben la potestad de hacerse hijos tuyos? (*Conf.*, 8.4.9).

En el pasaje en cuestión, Agustín indica que la confesión es un proceso integral, pues se alude a todos los sentidos, como también se percibe en el libro décimo: la vista se despierta, los oídos escuchan el llamado, el olfato percibe las fragancias, el gusto saborea la dulzura y el tacto siente el incendio y el arrebatamiento. Además, la evidente alusión a la iluminación [*illuminatio*] confirma una de las primeras ideas que manifestamos en este acercamiento a la *confessio conversionis*, cuando afirmamos que —tanto en *Confessiones* como en el *De Genesi ad litteram*— la iluminación es una de las figuras que Agustín usa para hablar de la *conversio*.

Luego, Agustín recuerda la visita imprevista de Ponticiano y sus consecuencias frente a la corrección de la *concupiscencia carnis*. Así como Simpliciano contó la historia de la conversión de Victorino, Ponticiano hablará de la conversión de dos cortesanos en Tréveris que leyeron la *Vida de San Antonio* y consagraron su virginidad a Dios (*Conf.*, 8.6.15). La inmediatez con la que aquellos cortesanos optaron por consagrar su vida a Dios —siguiendo la senda de la continencia— contrasta con la agobiante enfermedad de la concupiscencia [*morbo concupiscentiae*] de la que Agustín no lograba desprenderse del todo, pues desde su adolescencia decía «dame castidad y continencia, pero no ahora» (*Conf.*, 8.7.17).

Sin embargo, notamos que aquella postergación llega a su final, mientras Ponticiano recuerda dichos acontecimientos, pues el obispo de Hipona confiesa que, con aquellos relatos, había llegado el día en que, desnudo, se volvía a sí mismo [*ego ad me*] para lidiar con una gran contienda dentro de su casa interior [*grandi rixa interioris domus meae*]. Los indoctos cortesanos arrebatan el cielo, pero Agustín y Alipio —presos de sus conocimientos— no pueden elevar sus almas como aquellos, puesto que se revuelcan en la carne y en la sangre. La transfiguración del rostro de Agustín revela la impotencia

y frustración de quien quiere convertirse plenamente, pero que no puede hacerlo por sus propias fuerzas, Esto se debe a que no es lo mismo querer que poder [*non hoc erat velle quod posse*] y menos cuando no hay un auténtico querer: vacilante, aún seguía retenido por la *aversio* de aquellas bagatelas de bagatelas y vanidades de vanidades [*nugae nugarum et vanitates vanitatium*] que en otro tiempo frecuentaba y que se habían adherido de tal manera a su vestimenta de carne [*vestis carneae*].

En medio de aquel contexto dramático, el obispo de Hipona reconoce la presencia de la Iglesia Cristiana que —extendiéndole los brazos— lo invitaba a saltar adonde era llamado. La casta dignidad de la continencia —serena y alegre— esperaba expectante que Agustín comprendiera que no debía seguir apoyado en sus propias fuerzas, sino que debía arrojarse en Dios. Sin duda, la preeminencia ontológica de la Iglesia Cristiana frente a las bagatelas y vanidades —que ladraban para que Agustín no saltara a la fe— logra que aquellos ladridos sean silenciados por la risa alentadora [*irrisione hortatoria*] de la multitud expectante de creyentes que pronunciaban al unísono la sentencia imperativa que lo invitaba a saltar: «arrójate en él [...] arrójate seguro, que él te recibirá y te sanará» (*Conf.*, 8.11.27).

Como consecuencia de lo anterior, toda la miseria de Agustín se amontona a la vista de su corazón y estalla en su alma una tormenta enorme de lágrimas. Este signo de contrición lo lleva hasta debajo de una higuera, en donde con súplicas lastimeras le preguntaba a Dios por qué no ponía fin a sus torpezas en ese mismo instante (*Conf.*, 8.12.18). Bajo aquella higuera del huertecillo de Milán —que alude también a la higuera del Edén— Agustín escucha una voz infantil que cantaba repetidas veces «*toma lee, toma lee*». Este canto imperativo hace que, de repente, el rostro de Agustín cambie de

semblante y cesen sus lágrimas, *interpretando* dicho canto como un mandato divino a volver sobre el códice sagrado y leer el primer pasaje que halle, como le había sucedido a San Antonio.

Así, junto a Alipio, Agustín abre el códice en el capítulo decimotercero de la Carta de San Pablo a los Romanos en el que el apóstol exhorta a los cristianos de Roma a poner freno a sus concupiscencias: «no en comilonas y embriagueces, no en fornicaciones y en desenfrenos, no en rivalidad y envidia, sino *revestíos* de nuestro Señor Jesucristo y no cuidéis de la carne para dar pábulo a sus concupiscencias» (Rom 13, 13). Este pasaje bíblico enardece en el corazón de Agustín la luz de seguridad, la cual disipa todas las tinieblas de sus dudas. Allí se cumple el propósito apostólico de Pablo, a saber, que quien escuchara su exhortación lanzara fuera de sí las obras de las tinieblas y se revistiera con las armas de la luz. El descanso recibido a través de aquella admonición divina es comunicado de inmediato a la madre —quien en nombre de la Iglesia Cristiana— salta de alegría y canta victoria por el modo en que Dios ha traído de regreso a su hijo Agustín a la regla de la fe.

Ahora bien, la doxología trinitaria duplicada con la que se abre el libro noveno, sin duda, nos conduce a nuestra última perspectiva confesional a examinar en esta investigación, a saber, la *confessio formationis*, en la que la confesión protológica [*creatio*] y la confesión eclesiológica [*conversio*] alcanzan su plenitud:

> ¡Oh qué dulce fue para mí carecer de repente de los placeres de aquellas bagatelas, las cuales cuanto temía entonces perderlas, tanto gustaba ahora de dejarlas! Porque tú las arrojabas de mí, ¡oh verdadera y suma suavidad! [*vera tu et summa suavitas*], tú las arrojabas, y en su lugar entrabas tú, más dulce [*dulcior*] que todo deleite, aunque no a la carne y a la sangre; más claro [*clarior*] que toda luz, pero al mismo tiempo más interior que todo secreto; más sublime [*sublimior*] que todos los honores,

> aunque no para los que se subliman sobre sí. Libre estaba ya mi alma de los devoradores cuidados del ambicionar, adquirir y revolcarse en el cieno de los placeres y rascarse la sarna de sus apetitos carnales, y hablaba mucho ante ti, ¡oh Dios y Señor mío!, claridad mía [*claritate meae*], riqueza mía [*divitiis meis*] y salud mía [*saluti meae*] (*Conf*., 9.1.1).

Este pasaje trinitario con el que se abre el libro noveno de las *Confessiones* se presenta como puente entre la *confessio conversionis* y la *confessio formationis*. En dicho pasaje, Agustín se refiere a la Santísima Trinidad de dos formas: «verdadera y suma suavidad» y «Dios y Señor mío». Pero, además de estas alusiones, reconoce el protagonismo de cada una de las Tres Personas Divinas en su conversión: (i) el Padre es el «más sublime» y la «riqueza mía»; (ii) el Hijo es el «más claro» y la «claridad mía»; y, (iii) el Espíritu Santo es el «más dulce» y la «salud mía».

XI ❧

Confessio formationis ❧

Nuestro acercamiento a la *confessio conversionis* permitió que descubriéramos cómo el trayecto existencial de Agustín consistió en una transformación ontológica. Vannier (1997: 148-172; 2020: 68-70) recalca que en la ontología agustiniana notamos que el dinamismo que se presenta —a propósito del verbo «*vertere*» y de su dialéctica de *magis* y *minus esse*— apunta hacia la plenitud de la *forma*. En efecto, la *forma* dada a cada criatura desde su creación, se obtiene totalmente a través de la *conversio ad Deum* cuando se convierte en *forma formosa*, es decir, en la forma de lo bello. En cambio, si la forma es desdibujada por la *aversio a Deo* puede degradarse hasta el punto de ser *deformis forma*, es decir, forma de lo feo.

Dada la relevancia ontológica de este tema, Agustín se ocupa de él tanto en las *Confessiones* como en el *De Trinitate*, donde presta toda su atención a la *formatio* de cara al misterio de la Santísima Trinidad. En el último libro del *De Trinitate*, el obispo de Hipona asegura que el ser humano es transformado de forma en forma hasta ir pasando de una forma borrosa a una clara, de una incolora a una resplandeciente. No obstante, se percata de que incluso en su forma defectuosa el ser humano es imagen de Dios. Si aún siendo defectuosa sigue conservando la imagen divina, entonces dicha imagen es la que le otorga la gloria según la cual se reconoce como ser creado con una ontología superior a la de los animales (*De Trin.*, 15.8.14).

Si bien Agustín subraya que la creación es completa en su orden, agrega que en el proceso protológico se distinguen dos etapas: el surgimiento de los seres creados y su formación, que, en otras palabras, es el paso de la *informitas* a la *formatio*. Este movimiento es simultáneo en toda la creación —excepto en el ser humano— pues al haber sido creado a imagen y semejanza de Dios puede elegir entre realizarse o destruirse, de ahí la relación fundamental entre la *conversio* y la *formatio*. Sin duda, la conversión no debe entenderse aquí en sentido psicológico, sino en su sentido ontológico. Dado que es respondiendo libremente a la interpelación de su Creador como el ser humano se realiza, deja atrás su *deformitas* —causada por el pecado— para revestirse de la *formositas* que le confiere quien lo hizo [*formator*] y lo rehace [*reformator*] (*In Ev. Io. Tr.* 38.8).

El término *formatio* —utilizado por Agustín para designar la terminación de la criatura— puede parecer enigmático en un primer momento. Sin embargo, rápidamente queda claro que este término —contrapuesto a *deformatio*— caracteriza el acto por el cual el ser creado adquiere su verdadera forma [*formam capit*] (*De Genessi ad litt*eram, 1.4.9). Este término refiere a la actividad constitutiva de las criaturas, que son llamadas por su Creador a la conformación con el Verbo. Como percibimos, la *formatio* no es un resultado inmediato de la *conversio*, aunque algunos pasajes que hemos citado parecen indicarlo: «a fin de que seamos luz por una conversión hacia la luz indefectible» (*Conf.*, 13.10.11). No obstante, la *formatio* del ser humano en dicha luz es un proceso gradual en el que debe reconocerse, ante todo, la iniciativa gratuita del Creador, que, a través del Hijo y del Espíritu, crea y recrea al ser humano. Siguiendo a Madec (1987: 189), Vannier (1997: 17) afirma que los seres humanos son atraídos [*aimantés*] por la Palabra, pues no sólo son creados «por» y «en» la forma del Verbo, sino también *para* Él. Esto se produce por gracia, como explica Agustín, siguiendo a San Pablo:

> Desde el mismo comienzo de mi conversión, por la que me has renovado, me enseñaste que ningún mérito precedió en mí, para que yo no dijera que me diste lo que se me debía. ¿Quién se convierte a Dios, sino saliendo de la culpa? ¿Quién es redimido, a no ser que se halle cautivo? (*En. in Ps.*, 70.2.2).

En efecto, la criatura imita la forma del Verbo —siempre e inmutablemente unido al Padre— cuando por la conversión se vuelve hacia lo que es real y eterno. Es decir, cuando retorna hacia el Creador de su sustancia, para tomar forma y transformarse en criatura perfecta. En las *Confessiones*, Agustín parece indicar el vínculo correlativo que hay entre la *conversio* y la *formatio* y —aunque no explica en detalle cómo se efectúa la *formatio*— sus alusiones la sitúan en un contexto trinitario que alude a su preeminencia ontológica.

Sin duda, la *formatio* eleva el pensamiento de Agustín a una dimensión tanto filosófica como mística, en la medida en que —a través de la consideración de esta noción— se prefigura la divinización del ser humano, es decir, la plenitud de su vida en el Creador. Este término, entonces, muestra lo que está en juego en la confesión agustiniana, pues su esfuerzo por comprender la creación remite a la elucidación de la esencia del ser humano, no sólo en su conversión, sino, sobre todo, en su *formatio*. Vannier (1997: 18) subraya que, mediante la *formatio*, el ser humano alcanza una triple consistencia: ontológica [*mensura-modus*], estética [*numerus-species*] y ética [*pondus-ordo*].

Desde esta perspectiva comprendemos también por qué la teoría platónica de las ideas que Agustín conoce es una suerte de propedéutica que le señala la pregunta por la esencia del ser humano. Sin embargo, Agustín no se queda con dichas consideraciones de los platónicos acerca de la participación divina,

sino que —haciendo hincapié en la libertad humana— afirma que el ser humano se realiza cuando actualiza en sí mismo la imagen de Dios. Es decir, destaca la dimensión personal de la *formatio*, propia de cada ser y, con esto, reconoce que la salvación no tiene lugar en abstracto, sino que presupone la cooperación personal en la economía salvífica.[9]

La confesión de la *formatio*, entonces, es el anuncio de la plenitud de la creación, de la actualización de la imagen divina en los seres humanos por obra de la Santísima Trinidad. Observemos, pues, cómo en el despliegue de la narrativa confesional de Agustín la *confessio formationis* se entrecruza magistralmente con la *confessio trinitatis*. Vale la pena manifestar que con este ejercicio de indagación buscamos subsanar lagunas comprensivas e interpretativas que se presentan en ciertas investigaciones de académicos agustinianos. Un ejemplo de esto se observa en la extensa pesquisa de Vannier, quien señala la presencia de la terna *creatio-conversio-formatio* en la obra confesional agustiniana pero descuida en su exposición la transversalidad de la *formatio*, relegándola solamente a los últimos tres libros de las *Confessiones*.

Desde el libro primero de las *Confesiones*, el obispo de Hipona reconoce la hermosura y el poder de Dios —de quien procede toda modalidad— para dar forma a todas las cosas, ordenándolas con su ley (*Conf.*, 1.7.12). La traducción de Vega (1946) oscurece el sentido de la *confessio formationis* que aparece en este libro, pues usa el término «hermosura» para referirse a la forma perfecta [*formosissime*] de Dios, es decir, a la suma *forma formosa* que caracteriza la Unidad de la Trinidad. Francisco Montes de Oca (2018), en su traducción de las *Confessiones*, sí se percata de ello y traduce correctamente el

[9] Recordemos las consideraciones de Pépin (1950) que mencionamos en el contexto de la *confessio conversionis*.

término latino *formosissime* como «forma perfecta». Sin embargo, al omitir las citas de los Salmos que usa Agustín, Montes no permite que el lector observe que la manifestación trinitaria que hemos encontrado se sitúa en el contexto del descanso sabático, según la intencionalidad del Salmo 92. Este asunto se retoma lúcidamente en los libros duodécimo y decimotercero, cuando se prefigura la consumación de la *formatio* en términos de la capacidad de ver en Dios la Trinidad de su Unidad y a la Unidad de su Trinidad (*Conf.*, 12.7.7, 13.22.32).

Con esto, percibimos que la *formatio* se alcanza a través de la Trinidad: el reconocimiento de la soberanía sobre toda modalidad alude al Hijo [*a quo est omnis modus*]; el poder de dar forma [*qui formas omnia*] alude al Padre; y, el ordenamiento de todas las cosas a través de la ley [*lege tua ordinas omnia*] alude al Espíritu Santo. Recordemos que en el *De beata vita*, Agustín se refiere a Dios como Sabiduría, Verdad y Medida (4.32-34) y presenta la vida bienaventurada en términos cristológicos, pues afirma que la bienaventuranza no es otra cosa que el perfecto conocimiento de Dios: «conocer piadosa y perfectamente por quién eres guiado a la Verdad, de qué Verdad disfrutas y por qué vínculo te unes al *Sumo Modo*» (4.35). Tampoco es casualidad que en dicho pasaje se mencione el Salmo 92, conocido como el cántico para el día de reposo [*Canticum pro die Sabbati*], puesto que sólo quien reconoce el movimiento formativo de la Trinidad, y descansa en él, puede confesar el Nombre de Dios, omnipotente y bueno.

La confesión de la fornicación del alma de Agustín, que aparece en el libro segundo, busca manifestar el contraste existente entre la soberbia humana y la excelsitud divina (*Conf.*, 2.6.13). Por este motivo, se describen los circuitos del error en los que Agustín anduvo errante y se contraponen a la senda divina de la verdad,

sobre todas las cosas hermosa y resplandeciente [*formosa et luminosa veritas tua*]. Sin duda, asistimos a una confesión en la que se menciona la deformidad del alma humana sólo con el propósito de resaltar la soberanía del omnipotentísimo Dios para dar forma a aquellas deformidades. Desata el nudo enredadísimo del pecado y eleva a sus criaturas hasta la región de la abundancia indeficiente, del descanso supremo y de la vida imperturbable.

Sin embargo, como percibimos en el libro tercero, en medio de su indigencia Agustín se aleja de la senda de la verdad y ciegamente ignora que es imagen de Dios. Dicha desviación de la verdad es consecuencia de un desconocimiento de la verdadera justicia interior, que no juzga según las costumbres humanas, sino conforme a la ley rectísima de Dios omnipotente. Esta ley es la misma en todas las latitudes y épocas, y según la cual se han de formar las costumbres de los pueblos [*formarentur mores regionum*] (*Conf.*, 3.7.13). En este contexto, debemos percatarnos de que junto al desenmascaramiento de las tres cabezas de la iniquidad se hace énfasis en los diez mandamientos de la ley de Dios, pues precisamente las concupiscencias obstaculizan y desvían el deseo humano de ser formado conforme a la ley divina.

El retorno a la senda de la verdad y la formación del alma comenzará cuando Agustín deje de ensordecer el oído de su corazón con el tumulto de la vanidad. Por este motivo, en el libro cuarto, en el que Agustín alcanza la sima del pecado y deviene una *magna quaestio*, se ilustra el camino por el que deberá regresar a Dios: «encomienda a la Verdad cuanto de la verdad has recibido y no perderás nada, antes florecerán tus partes podridas y serán sanas todas tus dolencias y reformadas y renovadas y unidas contigo tus partes inconsistentes» (*Conf.*, 4.11.16). Observemos que en el proceso de formación se realizan tres acciones en quien está siendo

formado por Dios, el reformar, el renovar y el unir, puesto que sólo así los movimientos viciosos que contaminan y dividen el alma con deleites carnales, errores y falsas opiniones son ordenados por la luz verdadera que ilumina a todo ser humano conduciéndolo hacia el nido de la Iglesia Cristiana (*Conf.*, 4.15.25-4.16.31).

Sin duda, en la comunidad eclesial Agustín es instruido a través de la doctrina de la piedad [*doctrina pietatis formam*] con la que la madre caridad fortalece la flaqueza humana en los comienzos de la fe hasta hacer resurgir a seres humanos perfectos que no sean arrebatados por cualquier viento de doctrina [*assurgat novus homo in virum perfectum et circumferi non possit omni vento doctrinae*] (*Conf.*, 5.5.9). Siguiendo este orden de ideas, al comienzo del sexto libro Agustín alude a la madre —fuerte en piedad— que llega para ayudarlo a enfrentar su peligrosa desesperación por no encontrar la verdad. Percibimos que la narrativa confesional de este libro nos sitúa en un contexto eclesiológico, pues Agustín comienza a acercarse a la iglesia de Milán para escuchar los sermones de Ambrosio, manifestando su preferencia por la doctrina cristiana.

Sin embargo, como aún no formaba parte de la Iglesia Cristiana, fracasa la prefiguración de la «koinonia cristiana» y el deseo de tener una comunidad fraterna, en la que hubiera ocio tranquilo y amistad sincera. Concluye Agustín, «todo aquel proyecto tan bien formado se desvaneció» [*bene formabamus, dissiluit in manibus*] al no haber sido pensado conforme a la ley de Dios (*Conf.*, 6.14.24). Nos referimos al deseo de Agustín, Alipio, Romaniano y otros amigos. Ellos querían formar una suerte de comunidad de amigos que se asemejara a la vida monástica. Vega (1946) afirma que se trató de un proyecto de monaquismo laico en el que se revela la tendencia del ser humano a la soledad del claustro. Este proyecto se alcanzará años adelante cuando ya se hayan convertido al cristianismo (Vega, 1946: 556,

nota 54). En efecto, al no estar de cara al «*Formator*», dicho proyecto era imposible de alcanzarse, pues, como se afirma en el *Cántico de los grados*, «si el Señor no edificare la casa, en vano trabajan los que la edifican» (Salmo 127, 1).

Ahora bien, en el séptimo libro, Agustín usa la expresión «reformar mis deformidades» (*Conf*., 7.8.12), que también aparecerá en el noveno libro. Según el pasaje en cuestión, Dios conduce al ser humano hacia la *reformatio* a través del aguijón de los estímulos interiores, según los cuales el corazón del ser humano está impaciente hasta que reconozca con su mirada interior al Creador. Paradójicamente, aquel aguijón que recibe Agustín disminuye la soberbia hinchazón que lo mantiene enceguecido, turbado y oscurecido.

Esta corrección de la soberbia se reconoce con mayor agudeza cuando notamos que el *formator* se vale incluso de una persona hinchada con una mostruosísima soberbia para encaminar por la senda de la humildad al Hiponense. Junto a la lectura de los libros de los platónicos, se comienza a revelar el misterio kenótico de Cristo como una *admonitio* interior que exhorta a Agustín a volver sobre sí mismo y a entrar en su alma para descubrir allí la luz divina e inconmutable. Es decir, aquella luz que ilumina sobre el ser humano porque proviene de su Creador. En efecto, esta principal cabeza de la iniquidad comienza a ser aplastada por la presencia de la Santísima Trinidad, dado que en dicha reformación Verdad, Caridad y Eternidad danzan armónicamente en un perfecto movimiento perijorético: «Oh eterna verdad, y verdadera caridad y amada eternidad!» (*Conf*., 7.10.16).

Como bien afirma Gonzalo Soto Posada (2008), a propósito del libro séptimo de las *Confessiones*, siempre ha impactado el lugar que ocupa dicho libro en la narrativa del ascenso agustiniano a Dios. Su

descripción en términos que van de lo mudable creado a lo inmutable increado, de lo temporal a lo eterno, de la dispersión en la multiplicidad sin conciencia de eternidad a la concentración en la unidad como conciencia de eternidad, de la finitud al ser que es siempre, indica un trayecto vital completo. Se trata, además, de un ascenso que no viene jalonado por el *éros* platónico, sino por el *ágape* cristiano, pues Dios se experimenta como Ser, no como Idea. Por esto, no estar en Dios es carecer de ser, belleza y bondad, de modo que el valor de lo humano está en Dios (*Conf.*, 7.11.17). Lo que percibimos, en realidad, es un avance en la conversión de Agustín hacia Cristo, pues pasa de una suerte de pseudo-cristianismo, gnóstico, individualista y soberbio, al cristianismo según la gracia, comunitario y humilde. Este movimiento se despliega entre el séptimo y el octavo libro de las Confessiones. En los párrafos del séptimo libro a los que nos referimos percibimos que, precisamente, es Cristo el que reverbera, alimenta y conduce a Agustín hacia la Iglesia Cristiana.

En este contexto, afirma Soto Posada (2008: 329), se percibe la resemantización operada por el Hiponense respecto de los platónicos, pues mientras estos piensan la *formatio* solo en términos de iluminación y deslumbramiento (Platón, *Tim*. 67e-68a; Plotino, *Enn*. 6.9.4), Agustín la expresa además en términos de *reverberatio*: «y reverberaste la debilidad de mi vista dirigiendo tus rayos con fuerza sobre mí, y me estremecí de amor y de horror. Y advertí que me hallaba lejos de ti en la región de la desemejanza» (*Conf.*, 7.10.16).

Por consiguiente, estamos en el ámbito del éxtasis y del arrobamiento místico. Dios golpea, hiere, calienta, ilumina y enceguece con sus rayos esta región de la desemejanza que somos todos —en tanto seres creados a la vez semejantes y desemejantes a

Dios— para que por la reverberación podamos alcanzar nuestra plenitud. Esto implica un crecimiento tal que nos haga fuertes para poder sacar provecho del alimento divino: «manjar soy de grandes: crece y me comerás» (*Conf.*, 7.10.16).

Esta admonición nutricia nos ayuda a comprender la importancia del discurso cristológico que aparece en este séptimo libro y su incidencia en la adhesión de Agustín a la Iglesia Cristiana a través del progresivo descubrimiento de la riqueza y de la veracidad de las Escrituras (*Conf.*, 7.18.24-7.21.27). En primer lugar, el discurso en cuestión —además de ser un reconocimiento de la persona del Hijo como *mediator*— es una manifestación sacramental de la Eucaristía. Es decir, del Hijo como alimento que amamanta a los infantes que no tienen fuerzas —como Agustín— con la Sabiduría por la cual se han creado todas las cosas (*Conf.*, 7.18.24). En segundo lugar, el Hiponense confiesa que la comprensión de la encarnación del Hijo reafirmó su deseo de hacer parte de la Iglesia Cristiana. Reconociendo en ella la sana doctrina y el fundamento de la piedad [*solidamento pietatis*] que desconocían los platónicos.

Con la narrativa del octavo libro Agustín sitúa su *confessio formationis* en el contexto comunitario de la Iglesia Cristiana en el que observamos un movimiento de correspondencia particular. Primero, el hombre Agustín se dirige a la Iglesia Cristiana, representada en Simpliciano, el anciano sacerdote colaborador de Ambrosio. Luego, Ponticiano —también simbolizando la Iglesia Cristiana— se dirige a Agustín. En ninguna de las dos conversaciones se alude directamente a la vida de los contertulios, sino al testimonio de la conversión de otros cristianos, Victorino, Antonio y los dos cortesanos del emperador de Tréveris. Este lenguaje eclesial, efectivamente, indica el lugar que ocupa la comunidad cristiana en la *formatio*. Tales diálogos y testimonios

llevan a Agustín a reconocer la situación pecaminosa de su alma y a odiarla, mientras anhela ardientemente llegar a entregarse a Dios como aquellos de quienes oía hablar.

Sin duda, Agustín se percata de su deformidad al conocer el testimonio de hombres formados y cae en la cuenta de que se revuelca en el fango mientras los indoctos y humildes son elevados y arrebatan el cielo. Empero, la Iglesia Cristiana no se contrapone a Agustín, sino a su pecado, y por eso justo en el momento en que él vacila para dar el salto de fe, «la casta dignidad de la contingencia, serena y alegre» extiende sus brazos hacia él para recibirlo y abrazarlo con sus piadosas manos, llenas de multitud de buenos ejemplos (*Conf.*, 8.11.27).

El dramático acontecimiento debajo de la higuera de Milán consistió, entonces, en un ordenamiento de la voluntad desordenada de Agustín:

> Tú, Señor, te mostraste bueno y misericordioso, poniendo los ojos en la profundidad de mi muerte y agotando con tu diestra el abismo de corrupción del fondo de mi alma. Todo ello consistía en no querer lo que yo quería y en querer lo que tú querías (*Conf.*, 9.1.1).

Una vez más, la Santísima Trinidad se presenta como protagonista de dicho ordenamiento, puesto que Agustín es liberado de los cuidados del ambicionar, adquirir y revolcarse en el cieno de los placeres gracias a la verdadera y suma suavidad de la Trinidad: «claridad mía, riqueza mía y salud mía» (*Conf.*, 9.1.1). Sin duda, como dijimos al final de la sección anterior, al comienzo de este noveno libro asistimos a una manifestación doxológica trinitaria que lleva a su plenitud la *confessio creationis* y la *confessio conversionis*.

Luego de las vacaciones vendimiales en Casiciaco, llega el tiempo de la recepción del sacramento del bautismo, a través del cual reciben forma las deformidades de Agustín (*Conf.*, 9.6.14). La eficacia formativa de esta gracia sacramental es un don divino y, al provenir de inspiración divina, la instrucción de la doctrina es nutricia [*nutriebatur*]. En el libro noveno encontramos, además, el relato de la elevación de Agustín y su madre en Ostia. A través de aquel trayecto místico hacia Dios, logran tocar aquella región de la abundancia indeficiente que se alcanzará definitivamente en el fin de los tiempos. Es importantísimo enfatizar que no se trató de una mera consideración espiritual de aquella región, sino que, mientras Agustín y su madre hablaban y suspiraban por ella, llegaron a tocarla [*attingimus*] un poco con todo el ímpetu de sus corazones (*Conf.*, 9.10.24). Esta confesión es una prefiguración del gozo de los tiempos escatológicos, cuando se escuche el «entra en el gozo de tu Señor» (Mt 25, 21).

Ahora bien, los libros décimo y undécimo advierten tanto de la situación particular en la que se encuentra Agustín en el momento que escribe las *Confessiones* como de su anhelo por gozar de la plenitud que viene de Dios. El característico recurso a la memoria, que ha llamado la atención de la gran mayoría de estudiosos de la obra confesional agustiniana, hace posible que Agustín perfeccione su anhelante búsqueda de cara a la *forma omnium*.

El Himno a la Belleza [*Sero te amavi*] es un reconocimiento de dicho encuentro con la belleza de Dios, tan antigua y tan nueva, y una confesión de la deformidad de quien, como Agustín, se lanza sobre las criaturas, atribuyéndoles erróneamente la belleza del Creador. En este sentido, la recuperación de cada uno de los sentidos espirituales es, sin duda, una descripción del paso de la deformidad a la belleza de la forma ordenada [*forma formosa*]: los

«oídos» se curan de la sordera cuando escuchan el llamado y el clamor de Dios; los «ojos» vuelven a recuperar la visión que perdieron por la ceguera cuando la luz divina resplandece; la respiración del perfume divino sana el «olfato» y lo deja suspirando; al «gustar» de Dios, el hambre y la sed regresan; el «toque» divino abrasa en paz, calmando la inquietud del corazón de Agustín.

Dios es el que realiza dicha recreación, pues en calidad de *formator*, actúa como *medicus*: «he aquí que no oculto mis llagas. Tú eres médico, y yo estoy enfermo; tú eres misericordioso, y yo miserable» (*Conf.*, 10.28.39). Tiene sentido que en este contexto se presente nuevamente la corrección de las tres concupiscencias (*Conf.*, 10.30.41-10.37.60), pues, en últimas, la recuperación del orden de los sentidos espirituales es signo del retorno del ordenamiento divino que se había perdido. La contingencia, característica principal de la Iglesia Cristiana en la descripción que Agustín hizo en el relato del acontecimiento de Milán, es la virtud cristiana que corrige aquella iniquidad. Al avanzar en la narrativa de esta obra confesional, notamos que la conclusión cristológica del libro décimo pone en evidencia el protagonismo del Hijo en el cumplimiento de la esperanza de la *formatio*, pues él es el verdadero mediador, el médico misericordioso y la gran medicina.

Por su parte, en el libro undécimo, Agustín manifiesta su interés por excitar su afecto hacia Dios, a través de sus confesiones, pues desea dejar de ser miserable en sí mismo y pasar a ser bienaventurado en Dios. Además, afirma que Dios lo ha llamado a ser pobre de espíritu, manso, lloroso, hambriento y sediento de justicia, misericordioso, puro de corazón y pacífico. Empero, para llegar a ser tal, debe continuar meditando la ley de Dios y confesando en ella tanto su ciencia como su impericia, es decir, tanto las primicias de su iluminación como las reliquias de sus

tinieblas. Dicha confesión, que es una de las perspectivas transversales de las *Confessiones*, se extiende hasta que la flaqueza sea devorada por la fortaleza [*quosque devoretur a fortitudine infirmitas*] y consiste en una meditación acerca de los entresijos de la ley divina y de aquellos arcanos profundos que sólo se revelan cuando el ser humano ha sido perfeccionado (*Conf.*, 11.2.2-3).

Detengámonos un momento en los tres últimos párrafos del libro undécimo. En primer lugar, notamos que la «dialéctica de la *formatio*» aparece de manera implícita en aquello que podemos llamar el «silogismo de la *distentio*»: (i) si la vida de Agustín es una *distentio*, pero (ii), al volver a Dios, comienza a ser recogido de aquella dispersión por cierta *intentio*, entonces, (iii) dicho recogimiento es un acercamiento al Uno, es decir, una aproximación a la «palma de la vocación de lo alto» que se alcanza con la *formatio* (*Conf.*, 11.29.39).

En segundo lugar, observamos que —aunado con lo anterior— Agustín manifiesta una suerte de conclusión esperanzadora en la que expone el deseo de alcanzar estabilidad y solidez: «mas me estabilizaré y solidificaré en ti, en mi forma, en tu verdad» (*Conf.*, 11.30.40). Vale la pena precisar que este anhelo aparece transversalmente en las *Confessiones*, pues la estabilidad [*stabilis*] se ha presentado como una característica de Dios (*Conf.*, 1.4.4; 1.6.9; 2.10.18; 4.12.18; 7.5.7; 8.1.1; 11.8.10; 11.30.40; 12.11.12; 12.28.38; 13.20.28) y la solidez [*solidatus*] como rasgo de la fe cristiana (*Conf.*, 6.11.20; 7.20.26; 13.15.16; 13.34.49). Luego, recibir la estabilidad y la solidez es, en últimas, la culminación de la *conversio*, es decir, la «*formatio*».

Ahora bien, en el contexto confesional del libro duodécimo, Agustín afirma que la doctrina de la *formatio* ha sido enseñada al alma por el mismo Señor. En efecto, el obispo de Hipona busca

resolver el enigmático asunto de la *formatio*, a través de la comprensión de la *materia informis*, precisamente aquella materia que es inestable e inconsistente. La pesquisa agustiniana, entonces, se propone ahondar en la manera en que Dios le ha dado forma a la materia informe. Este propósito se hace explícito en su confesión: «he de confesarte con la boca y con la pluma todo cuanto me has enseñado sobre esta materia» (*Conf.*, 12.6.6). Observemos que la contraposición entre las feas y horribles formas perturbadas por el desorden [*foedas et horribiles formas perturbatis ordinibus*] y las formas más hermosas [*formas formosissimorum*] nos insinúa, una vez más, el proceso formativo al que nos estamos refiriendo. Según los primeros párrafos del libro duodécimo podemos afirmar, en efecto, que la *formatio* consiste en el tránsito de forma a forma [*transitum de forma in formam*].

Avanzando en nuestra indagación, encontramos un extenso discurso protológico en el que se expone un ejercicio de exégesis bíblica a la luz del Misterio de la Trinidad. Con esto, nos situamos en un contexto en el que la *confessio trinitatis* se entrecruza con la *confessio formationis*. El trayecto de la *conversio* hasta la *formatio* aparece, en esta ocasión, a través de una alusión al pasaje de la Primera Carta a los Corintios (1 Cor 13,12), en donde Pablo señala el itinerario gradual hacia Dios como un avance gnoseológico. Es decir, se trata del paso del conocimiento enigmático y analógico de Dios al conocimiento en visión, cara a cara [*facie ad faciem*] (Van Fleteren, 2001: 313).

Siguiendo al Apóstol, Agustín continúa exponiendo este trayecto a través de la lógica de los sentidos espirituales, dado que se trata de un movimiento que va del «escuchar» al «ver», del oído interior a la visión beatífica, de la esperanza de la fe a su consumación en la caridad escatológica. Dicho tránsito, sin duda, es obra de la

Santísima Trinidad. Por eso, la invocación «¡Oh, Trinidad!» —presente en el tremendo esfuerzo exegético por comprender el sentido de la expresión «cielo del cielo»— nos conduce a la suplicante oración en la que el obispo de Hipona. En ella clama por luz divina, confiesa sus pecados y reconoce la necesidad de regresar a la Fuente divina para recobrar las fuerzas y continuar en su indagación (*Conf.*, 12.9.9).

Como obispo, Agustín le ruega a la Trinidad que sea ella la que lo ayude a comprender los arcanos profundos de la Escritura: «háblame tú, sermonéame tú» [*Tu me alloquere, tu mihi sermociare*] (*Conf.*, 12.10.10). La asistencia trinitaria es innegable, pues enseguida notamos la manifestación de tres verdades que ha escuchado Agustín, con voz fuerte, en su oído interior, y que le permiten continuar en su pesquisa. La primera verdad trata sobre la eternidad y la inmortalidad de Dios. La segunda versa sobre la creación y la voluntad. La tercera se enfoca sobre la negación de la coeternidad del cielo del cielo y el reconocimiento de este como una criatura.

Como conclusión, Agustín suplica que su comprensión de aquella triple revelación vaya en aumento mientras él permanece sobrio bajo las alas de Dios [*Hoc in conspectu tuo claret mihi et magis magisque clarescat oro te, atque in ea manifestatione persistam sobrius sub alis tuis*] (*Conf.*, 12.11.11-13). Percibimos, también, que en la indagación agustiniana se alude a la maravillosa profundidad de las Sagradas Escrituras con una indicación de la presencia protagónica de la Santísima Trinidad en el Libro sagrado. La expresión «maravillosa profundidad» [*mira profunditas*] aparece tres veces apuntando hacia el movimiento perijorético según el cual la veracidad de las Escrituras resulta innegable (*Conf.*, 12.14.17). Agustín afirma que en su oído interior ha escuchado, con voz fuerte, que la Verdad le ha comunicado la verdadera eternidad del Creador. En este

movimiento, el Espíritu Santo aparece como agente articulador de esta danza perijorética, dado que ya percibimos que dichas revelaciones son recibidas por el obispo de Hipona bajo las alas del Espíritu, que luego lo elevarán.

Es oportuno recordar el aporte de José Oroz Reta (1997: 625) sobre el papel del Espíritu Santo en la *formatio* y la *conversio* según la doctrina agustiniana: la suavidad personal del Espíritu Santo viene a derramarse en la caridad, que santifica las obras, facilita lo difícil, hace tolerable lo trabajoso, porque, como dice la sentencia agustiniana, donde se ama, o no se trabaja, o se ama el trabajo. Usando otra metáfora, convierte el peso de las alas en ligereza de elevación. Porque la humanidad —al ser creada— recibió la virtud de volar hasta Dios con las alas de la caridad que, por la caída primitiva, recibieron una carga pegadiza, un visco que no le permite levantar el vuelo. Sin embargo, con la redención y con la venida del Espíritu Santo, se restauró el antiguo privilegio. Así nos aconseja Agustín: «volvamos a tomar, por la caridad, las alas que habíamos perdido por la codicia. La codicia se convirtió en liga de nuestras alas, y nos privó de la libertad de volar, es decir, de aquellas auras de libertad del Espíritu Santo. De ahí que, anulados, perdimos las alas y en cierto modo caímos cautivos en poder de los cazadores» (*En. in Ps.*, 138, 13). Estas auras de libertad del Espíritu Santo, a las que se refiere Agustín, significan la nueva atmósfera de pureza y santidad que creó la Tercera Persona en el mundo.

No obstante, y como aún no ha sido elevado, Agustín manifiesta su esperanza de ser transportado hacia la patria celestial, luminosa y bella, en hombros de su pastor y estructurador. Esta es la esperanza escatológica, el ascenso hacia la Jerusalén celestial, que comienza por escuchar la voz de Dios que habla al corazón:

> Háblame tú verazmente en mi corazón; porque sólo tú eres el que así habla; quiero dejarlos a ellos fuera soplando el polvo y

> levantando tierra hasta sus propios ojos, y entrar en mi recámara y cantarte un cántico de enamorado, gimiendo con gemidos inenarrables en mi peregrinación; acordándome de Jerusalén, tendiendo hacia ella el corazón levantado, de Jerusalén la patria mía, de Jerusalén, mi madre, y de ti, que eres para ella rey, iluminador, padre, tutor, esposo, castas y grandes delicias y alegría inquebrantable, y todos los bienes inefables, todos a la vez, porque eres el único sumo y verdadero bien (*Conf.*, 12.16.23).

Esta elevación del corazón [*sursum cordis*] es signo eminente del contexto sacramental y eclesiológico tanto de la *conversio* como de la *formatio*, puesto que inmediatamente después de la súplica anterior Agustín presenta la siguiente *confessio formationis*:

> [...] que no me aparte más de ti, hasta que, recogiéndome cuanto soy de esta dispersión y deformidad, me conformes y confirmes eternamente [*conformes atque confirmes in aeternum*], ¡oh Dios mío, misericordia mía!, en tu paz de madre carísima, donde están las primicias de mi espíritu y de donde me viene la certeza de estas cosas (*Conf.*, 12.16.23).

Asimismo, en el libro duodécimo resulta notable la afirmación de la preeminencia de la creación formada sobre aquello que ha sido hecho creable y formable, pues, aunque lo creable y formable es bueno, puede alcanzar un mayor bien [*amplius bonum*]. Esta misma idea se retoma párrafos más adelante, cuando Agustín indica la función ministerial del obispo como narrador, dispensador y predicador. Así, el ministro episcopal está al servicio de la Iglesia Cristiana como dispensador de la fuente saludable que mana de la Sagrada Escritura, de aquella verdad líquida [*fluenta liquidae veritatis*] que edifica saludablemente la fe de quienes buscan refugio bajo el seno materno de la Iglesia Cristiana, como polluelos implumes. En este orden de ideas, los sermones episcopales tienen una función formativa, pues ayudan a fortalecer a quienes están débiles en la fe

hasta el punto de que puedan volar gozosos y gorjear mientras buscan frutos ocultos que los alimenten (*Conf.*, 12.27.37-12.28.38).

Agustín vuelve enfáticamente sobre su doctrina de la *formatio* para explicitar que dicho lenguaje metafórico sobre el crecimiento vital del polluelo ilustra el proceso formativo de todos los seres creados, puesto que, al no tener una plena semejanza sustancial con la forma de todas las formas [*forma omnium*]. Es decir, como seres creados a semejanza de Dios a partir de la nada informe, debemos retornar al Uno según la medida ordenada de nuestra capacidad. Cada cosa, en su propio género, debe aspirar a este retorno para poder permanecer junto al Creador (*Conf.*, 12.28.38). Sobre esta cuestión —en su libro *Memory in Augustine's Theological Anthropology*— Paige Hochschild(2012: 183) nos remite al *De Genesi ad litteram* (1.4.9) y al *De vera religione* (21) en donde nos queda más claro que Dios es la forma increada [*forma infabricata*] que confiere la belleza porque es la fuente [*omnium speciosissimus*] de toda belleza.

Agustín cierra el libro duodécimo con dos conclusiones. Por un lado, hay un reconocimiento de que, sin duda, son mejores las cosas formadas que las informes. Por otro lado, también, se asegura que la *confessio* agustiniana es inspirada por la Verdad y, en este sentido, es verdadera y provechosa para la formación del ser humano.

Desde las primeras líneas del último libro de las *Confessiones*, dos nociones aparecen en relación con la *formatio*, a saber, la *preparatio* y el *cultum*. Primero, Agustín invoca a Dios —quien lo creó y que no se olvidó de él cuando anduvo vagando indigente por los circuitos del error— y reconoce que es la Divinidad quien ha preparado su alma para recibirlo. Dicha preparación consistió en el insistente llamado de Dios, quien de mil modos invitaba a Agustín a que se convirtiera. Luego, menciona que la bondad de Dios, por la que existe y es, lo mueve a cultivar dicha bondad en sí mismo para que

siga derramándose sobre él hasta hacerlo capaz de recibirlo. En esta alusión al cultivo —como bien precisa Francisco Montes de Oca (2018: 295, nota 1) en su traducción crítica de las *Confessiones*— se indica el sentido del *bene esse*, es decir, una determinada existencia del ser humano según la cual ratifica su consagración a Dios por el servicio y el culto. Este *bene esse* se relaciona con las tres sentencias que aparecen en los siguientes párrafos: «no es lo mismo ser que ser hermoso» (*Conf.*, 13.2.3), «no es lo mismo vivir que vivir sabiamente» (*Conf.*, 13.2.3) y «no es lo mismo vivir que vivir bienaventuradamente» (*Conf.*, 13.4.5).

En efecto, la *formatio* busca que el ser humano llegue a su mejor estado posible, en el que sea hermoso, viviendo sabia y bienaventuradamente. Esta idea de la plenitud humana se desarrolla magistralmente de dos maneras. Por un lado, Agustín afirma que el bien del ser humano consiste en adherirse a Dios siempre para que con la *aversio* no pierda la luz que alcanzó con la *conversio* y no vuelva así a caer en aquella vida semejante al abismo tenebroso. Esta adhesión es un modo de luchar contra los restos de la oscuridad de la concupiscencia «hasta» que sea «justicia tuya, en tu Único, como montes de Dios» (*Conf.*, 13.2.3).

Por otro lado, asegura que la vida bienaventurada se alcanza cuando el ser humano se convierte hacia aquel por quien ha sido creado y vive en la fuente de vida, ve en su luz la luz divina y, en consecuencia, va siendo perfeccionado, ilustrado y beatificado. Sin duda, nuevamente, percibimos cierto carácter trinitario en esta descripción, pues este deseo de perfección, ilustración y beatitud forma parte de la *confessio trinitatis* que sitúa la reflexión sobre el *bene esse* en el contexto del *aenigma trinitatis*:

> He aquí que ante mí aparece como en enigma la Trinidad, que eres tú, Dios mío. Porque tú, Padre, en el principio de nuestra

> sabiduría, que es tu Sabiduría, nacida de ti y coeterna contigo, esto es, en tu Hijo, hiciste el cielo y la tierra (…) Ya tenía yo, en el nombre de Dios, al Padre que hizo estas cosas; y, en el nombre del principio, al Hijo, en el cual hizo estas cosas; y, creyendo que mi Dios es Trinidad, como lo creía, buscaba en sus santos oráculos y he aquí que tu Espíritu era sobrellevado sobre las aguas. He aquí a la Trinidad, mi Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, creador de toda criatura (*Conf.*, 13.5.6).

Las alusiones a la supereminencia de Dios también nos remiten a la doctrina trinitaria de la *formatio*. El Padre nos presenta la supereminente senda de la caridad [*supereminentem viam caritatis*] que nos conduce al conocimiento de la supereminente ciencia de la caridad de Cristo [*supereminentem scientiam caritatis Christi*], conocimiento según el cual se elevan nuestros corazones hacia el descanso sobreeminente [*supereminentem requiem*] en el Espíritu. Dicho proceso de elevación aparece en la narrativa en la que se despliega la tensión dialéctica entre el ser humano y el plan económico de la salvación:

Vale la pena precisar que «lo más ínfimo» y «lo más alto» marcan ambos polos de la intensidad de la caridad humana en relación con Dios, intensidad que difícilmente puede ser medida por el ser humano y, por eso, debemos comprenderla como gracia divina. Entonces, no se trata de un mero asunto epistemológico, sino de sentido. En él, Agustín comprende su trayecto vital como una peregrinación amorosa hacia los brazos de Dios, lo que conlleva un vaciamiento de todo aquello que produce indigencia e inquietud:

> he aquí que te amo, y si aún es poco, que yo te ame con más fuerza. No puedo medir a ciencia cierta cuánto me falta del amor para que sea bastante, a fin de que mi vida corra entre sus abrazos y no me aparte hasta que sea escondida en lo escondido de tu rostro. Esto sólo sé: que me va mal lejos de ti, no solamente fuera de mí, sino aún en mí mismo; y que toda

> abundancia mía, que no es mi Dios, es indigencia (*Conf.*, 13.8.9).

Con dicho despojamiento, en efecto, se busca que el ser humano sea ordenado según el plan divino y encuentre el descanso amoroso que tanto anhela, es decir, el justo peso de su amor. El lenguaje litúrgico y la alusión al *Cántico de los grados* (Salmos 119-133)pregonan que la comunidad eclesial es el lugar favorable para que el ser humano se encienda en amor mientras es elevado hacia Dios por las ascensiones dispuestas en su corazón (*Conf.*, 13.9.10).

Ahora bien, en la exposición de la doctrina de la *formatio* en la que se aludió a la super eminencia divina se agudiza con la consideración de la inconmutabilidad y la omnipotencia de la Trinidad. Si el ser humano en formación se reconoce como un ser esciente y volente —que sabe qué es, qué quiere y qué quiere ser y conocer— entonces deberá considerar a su Creador como el Ser que es inconmutable y existe inconmutablemente sobre todas las cosas, que conoce inconmutablemente y quiere inconmutablemente. Pero, ¿quién podrá fácilmente confesar a la inconmutable Trinidad? ¿Quién podrá comprender esa inconmutabilidad de algún modo? Justamente el ser humano que renace por el bautismo y es reformado por la doctrina cristiana (Saeteros, 2019: 94-96), tal como afirma Agustín:

> ¡Adelante en tu confesión, oh fe mía! Di al Señor tu Dios: Santo, Santo, Santo, Señor Dios mío; en tu nombre, Padre, Hijo y Espíritu Santo, hemos sido bautizados; en tu nombre, Padre, Hijo y Espíritu Santo, bautizamos; porque también entre nosotros hizo Dios en su Cristo el cielo y la tierra, los espirituales y carnales de tu Iglesia; y nuestra tierra, antes de recibir la forma de tu doctrina, era invisible e incompuesta y estábamos cubiertos con las tinieblas de la ignorancia, porque

> a causa de la iniquidad instruiste al ser humano, y tus juicios son como grandes abismos. Mas, porque tu Espíritu era sobrellevado sobre las aguas, no abandonó tu misericordia nuestra miseria, y así dijiste «Hágase la luz». Haced penitencia, porque se ha acercado el reino de los cielos: haced penitencia: hágase la luz. Y porque nuestra alma se había conturbado dentro de nosotros mismos, nos acordamos de ti, Señor, desde la tierra del Jordán y del monte igual a ti, pero hecho pequeño por causa nuestra; y así nos desagradaron nuestras tinieblas, y nos convertimos a ti y fue hecha la Luz. Y ved cómo, habiendo sido algún tiempo tinieblas, somos ahora luz en el Señor (*Conf.*, 13.11.12-13.12.13).

En efecto, sólo quien es formado puede reconocerse plenamente como imagen de la Trinidad y alcanzar la visión beatífica. Por eso, el ser humano en la vida presente está deseoso de ser revestido y llevado por Dios hasta su habitáculo celestial. Empero solo podrá ser elevado hacia aquel lugar si no se conforma con este mundo y busca reformarse según la novedad del Espíritu. En este contexto, podemos percatarnos de la tensión escatológica que atraviesa toda la economía de la salvación: el «ya», pero «todavía no». Esta realidad escatológica se describe con mucha frecuencia con las palabras de Cullmann (1946): «la oposición entre el presente y el porvenir, entre lo que ha sido *ya cumplido* y *lo que no está aún acabado*» (p. 176, énfasis en el original).[10] Desde esta perspectiva teológica podemos comprender gran parte del último libro de las *Confessiones*.

Aunque la pregunta por la culminación de la esperanza escatológica es constante, la certeza de saberse criatura a imagen y semejanza de Dios y su participación filial dentro de la comunidad cristiana le permiten al ser humano recibir plenamente la *formatio*.

[10] La traducción no emplea la terminología que se impuso en los contextos teológicos. La expresión alemana de Cullmann es muy clara en ese sentido: «*schon erfüllt und noch nicht vollendet*».

Por este motivo, a la pregunta «¿dónde estás, Dios mío?» se responde con la siguiente profecía: «mañana estaré ante él y lo contemplaré y lo alabaré eternamente. Mañana estaré ante él y veré la salud de mi rostro, mi Dios» (*Conf.*, 13.14.15). Esta alusión al «mañana», aunque señala el «todavía no» de la consumación escatológica. Sin embargo, es un llamado a no obstaculizar la *formatio*, sino a confiar en que el «mañana» llegará. No obstante, ¿cómo caminar hacia el «mañana»?

Desde 11.23.33 hasta la conclusión de las *Confessiones* encontramos una alusión al lugar en donde el ser humano puede avanzar en la *formatio*: «en tu Iglesia, ¡oh Dios nuestro!» [*in Ecclesia tua, Deus noster*]. La Iglesia Cristiana se presenta, entonces, como el lugar en el que Dios forma al alma viva de los fieles por medio de los afectos ordenados con el vigor de la continencia, renovándola a su imagen y semejanza, y sujetándola sólo a la Divinidad (*Conf.*, 13.34.49). De este modo, la Iglesia Cristiana se constituye en el lugar en el que se reciben dones que forman al ser humano y se producen los frutos de la *formatio*, las obras de misericordia a través de las cuales el presente se transforma en el «mañana» escatológico. Sólo desde esta perspectiva se comprende un pasaje que poca atención ha recibido de los estudiosos de las *Confessiones*:

> Pero las almas sedientas de ti y que aparecen ante ti separadas de la sociedad del mar por otro fin, tú las riegas con una fuente secreta y dulce, a fin de que la tierra dé su fruto. Da, sí, su fruto, y mandándolo tú, su Dios y Señor, produce nuestra alma obras de misericordia, según su género, amando a su prójimo con el socorro de las necesidades carnales, teniendo en sí la semilla de aquél por razón de la semejanza, porque nuestra flaqueza es por lo que nos compadecemos y movemos a socorrer a los indigentes, del mismo modo que quisiéramos nosotros que se nos socorriese si nos hallásemos en la misma necesidad; y ello no sólo en las cosas fáciles, como hierba

> seminal, sino también en la protección de ayuda robusta y fuerte, como árbol fructífero, esto es, benéfico para arrancar al que padece injuria de la mano del poderoso, dándole sombra de protección con el roble poderoso del justo juicio. De este modo, Señor, te ruego, de este modo te ruego que *nazca* -como tú lo haces, y como tú das la alegría y la facultad-, *nazca* de la tierra la verdad y mire la justicia desde el cielo, y sean hechos *luminares en el firmamento*. Partamos con el hambriento nuestro pan y recibamos en casa al necesitado sin techo, vistamos al desnudo y no despreciemos a los domésticos de nuestra semilla. Ante estos frutos nacidos en la tierra, ve que es bueno; y *brote nuestra luz mañanera*; y que, a cambio de esta inferior cosecha de la acción, por las delicias de la contemplación, puestos en posesión del Verbo de vida, allá arriba, *aparezcamos como luminares en el mundo*, fijos en el firmamento de tu Escritura (*Conf*., 13.17.21-13.18.22).

Esta crítica a la desatención de este importante pasaje del último libro de las *Confessiones* es evidente en la reseña de Flórez (2021: 257). Flórez llama la atención a que en la obra es muy notoria y desalentadora la ausencia de toda referencia a aspectos sociales y de justicia. Esta ausencia, sin duda, puede llevar a que el público lector desprevenido asuma la idea errónea de que las *Confessiones* es un texto —si no individualista, al menos individualizante— donde Agustín no se preocupa en lo más mínimo por las implicaciones de su vida cristiana respecto de la justicia social. Quien piense así estará muy equivocado, como se muestra en el pasaje escatológico al que nos estamos refiriendo (*Conf*., 13.17.21-13.18.22).

En este pasaje notamos que el «mañana» escatológico es la consumación de la *formatio* humana: Dios riega las almas sedientas con la fuente secreta de sus dones para que den fruto y las almas, por su parte, producen obras de misericordia. De estas obras de misericordia —que son los frutos que Dios quiere que las almas produzcan— nace la verdad de la tierra, pues las almas, convertidas

en luminares, iluminan el firmamento con la «luz mañanera» (Saeteros, 2019: 38-41).

Como en el relato genesíaco, Dios enciende nuevamente luminares en el firmamento, que son los santos, personas formadas por la Forma perfecta [*formosissime*], que tienen palabra de vida y están colmados de dones espirituales que los hacen brillar con soberana autoridad (*Conf.*, 13.34.49). Estas brillan de tal modo porque descansan en la paz del día en el que todo ha sido perfectamente formado, en la paz del día que no tiene ocaso porque dura eternamente. Al mismo tiempo, descansan en el día de la gran santificación que todos anhelamos, pues también nosotros, después de nuestras obras, que son muy buenas porque Dios nos las ha concedido, descansaremos en Él, en el sábado de la vida eterna.

Conclusión

Hemos extraído el título de este trabajo a partir de la confesión de Agustín, la cual nos ayuda a sintetizar lo que hemos analizado a lo largo de estas páginas: «¿Por qué hablo estas cosas? Porque no es este tiempo de plantear cuestiones, sino de confesarte a ti» [*Quid autem ista loquor? Non enim tempus quaerendi nunc est, sed confitendi tibi*] (*Conf.*, 4.6.11).

Cuando nos acercamos a las *Confessiones* nos preguntamos, sin duda, por el propósito de su autor a la hora de poner por escrito sus confesiones, a la hora de confesar lo que confiesa. Agustín ofrece el sacrificio de sus confesiones sabiendo que aquello que manifiesta, en verdad, es algo que Dios ya sabe de él, pues no hay corazón cerrado que pueda sustraerse a la mirada divina. Es decir, confiesa lo que Dios ya conoce, pero lo hace con el objetivo de alabarlo por su misericordia. Por eso, cuando el obispo de Hipona se pregunta por el porqué de su acto confesional responde que ciertamente lo hace para que sus confesiones exciten hacia Dios su afecto y el de aquellos que las lean.

A lo largo de los trece libros, Agustín ha aludido a muchas cosas, a las que ha podido y ha querido, pero por haberlo querido Dios primero. No obstante, también reconoce que pasó por alto muchas cosas, por prisa y silencio. En otras palabras, no pudo decir todo lo que quería o no se bastó para decirlo:

> ¿Cuándo podré yo suficientemente referir con la lengua de mi pluma todas tus exhortaciones, todos tus terrores y consolaciones y direcciones, a través de los cuales me llevaste a predicar tu Palabra y a dispensar tu Sacramento a tu pueblo? (*Conf.*, 11.2.2).

Pero, entonces, ¿qué dijo?, ¿por qué hablo de estas cosas? Porque no era tiempo de plantear cuestiones, aunque plantea muchísimas, sino de confesar, de seguir el camino que conduce a la patria bienaventurada (*Conf.*, 7.20.26), de derramar las lágrimas de la confesión (*Conf.*, 7.21.27), ofreciéndolas en sacrificio como una hostia de alabanza (*Conf.*, 9.1.1). De nuestro acercamiento comprometido a la obra confesional agustiniana podemos presentar los siguientes elementos conclusivos.

En primer lugar, corroboramos la unidad literaria de la obra, pues la conexión intrínseca de los trece libros es plena, tanto en forma como en contenido. La impronta confesional, sin duda, está presente desde las primeras líneas hasta las últimas y señala su indeleble carácter sacramental y eclesiológico.

En segundo lugar, percibimos que esta unidad literaria se debe, sobre todo, al pensamiento filosófico-teológico de su autor, que no busca otra cosa que confesar el paso de Dios por su vida y por toda la creación. Es decir, el designio de la salvación universal, la *oeconomia salutis*.

En tercer lugar, comprendimos que la interrelación entre la *creatio*, la *conversio* y la *formatio* en las *Confessiones* hace de esta obra una magistral exposición escatológica. Si bien la creación tiene un importante lugar en la conversión de Agustín y la conversión, a su vez, conduce a la salvación. Tanto la creación como la conversión nos señalan el camino hacia la plenitud última del ser humano, uniéndose, de esta manera, el principio con el fin.

Las *Confessiones* del obispo de Hipona, entonces, forman parte del designio benevolente dispuesto por la Santísima Trinidad. La *confessio creationis*, la *confessio conversionis* y la *confessio formationis* se presentan —ante los ojos de toda la familia humana— con la universalidad de realidades entre las que ella vive. Constituyen una sola epifanía divina en la que se nos revela que el universo, creado y conservado por el amor del Creador. Luego de haber caído bajo la esclavitud del pecado, fue liberado por Cristo, crucificado y resucitado, para que se transforme según el designio de Dios y llegue a su consumación.

Nos queda pendiente para futuras investigaciones indagar por la presencia del plan económico de la salvación en los comentarios al Génesis en los que aún no hemos ahondado. Además, resulta necesario volver sobre los diálogos de Casiciaco, también conocidos como la «proto-confesión» de Agustín, pues allí podemos encontrar importantes indicios para continuar descubriendo la terna «*creatio-conversio-formatio*» en el *Corpus Agustinianum*. Por otro lado, intuimos que esta nueva perspectiva de las *Confessiones* resultará de gran importancia en el ejercicio de construir interpretaciones y re-lecturas agustinianas que se salgan de las convenciones tradicionales y permitan establecer nuevas rutas de investigación.

Epílogo ❧

Invitación a «queerizar/cuirizar» las *Confessiones* ❧

> ¿Por qué habríamos de desear hacer una re-lectura de la Biblia o incluso volver a conectarnos con San Agustín desde una perspectiva cuir o bien encontrar una orgía divinizada en el modelo trinitario? La respuesta es sencilla. Necesitamos andar estos diferentes caminos en un momento en el que las teologías sexuales han dejado atrás las discusiones naturalizadas de lo masculino/lo femenino dentro del cristianismo, para enfocarse en un constructo particular de la masculinidad y la feminidad sobre el cual el discurso sobre Dios no sólo tiene algo que decir, sino que, como argumentaremos, es probable que dependa.
>
> Marcella Althaus-Reid (2022: 66)

Reflexionar sobre la cita de Althaus-Reid, que tomamos como epígrafe de este epílogo, nos invita a replantear la manera en que se aborda tanto la lectura de la Biblia como la obra de Agustín. De esta manera, se puede avanzar en la comprensión de conceptos teológicos tales como la doctrina trinitaria desde una perspectiva queer. La autora plantea la pregunta de por qué

querríamos adoptar esta perspectiva y explorar interpretaciones más inclusivas y diversas de estas fuentes religiosas. La respuesta propuesta es directa y fundamentada en la necesidad de adaptar la teología a un momento en el cual las discusiones sobre sexualidad dentro del cristianismo ya no se centran únicamente en nociones naturalizadas de masculino y femenino. Al contrario, se enfocan también en la construcción específica de la masculinidad y la feminidad.[11]

La idea es que el discurso teológico sobre Dios no solo tiene algo que decir respecto a estas construcciones de género, sino que, según se argumenta, podría depender de ellas. En otras palabras, se está proponiendo un cambio en la perspectiva teológica para reflejar y abrazar la diversidad de las identidades de género y expresiones sexuales. Al reexaminar las Escrituras y las obras de pensadores como Agustín de Hipona desde una óptica queer, se busca encontrar en estas fuentes no sólo una aceptación, sino una valoración y enriquecimiento de la multiplicidad de experiencias y construcciones de género. En últimas, se trata de abrir nuevos caminos en la teología que reflejen y respeten la complejidad de la experiencia humana en términos de género y sexualidad.

Althaus-Reid señala que, incluso, una relectura de la patrística medieval podría ayudarnos a comprender nuestra desviación sexo-genérica de un modo que no asuma que se trata de un extravío del plan salvífico de Dios, del *Mysterium salutis*. Quienes nos hemos salido del carril en el que se nos oprimía, de la hetero-normatividad, debemos desviarnos también de aquella narrativa cis-heteropatriarcal según la cual se ha interpretado la economía

[11] La reflexión desarrollada en este epílogo toma ideas desarrolladas anteriormente en las obras de Anderson Fabián Santos Meza (2021, 2022, 2023, 2024). Las ideas han sido retrabajadas para la presente edición.

salvífica (Santos Meza, 2023). Prestemos atención a cómo Agustín de Hipona ilustra aquello que forma parte del plan salvífico de Dios y aquello que no, a fin de proponer una re-lectura queer.

Según la comprensión del hiponense, el retorno del ser humano al Creador comienza en el momento mismo de la creación, pues la humanidad ha sido creada para que acoja la gracia del Espíritu Santo, que perfecciona su naturaleza haciéndola partícipe del descanso eterno (Oldfield, 2005: 746). La obra agustiniana señala el vínculo entre la *creatio* y la *conversio*, indicando que la *creatio* contiene en sí misma el misterio y el sentido de la existencia humana, pues el ser humano es «creado» para «convertirse» y, con esto, caminar hacia su plenitud [*formatio*]. No obstante, no solo el ser humano, sino que toda la creación tiende a la *conversio* para llegar a la *formatio*, lo que significa que la creación tiene ínsita la tendencia a la salvación escatológica (Vannier, 1997: 14-19). Este movimiento metafísico del ser creado ha sido sistematizado por la filósofa y teóloga francesa Marie-Anne Vannier en el esquema trinitario *creatio-conversio-formatio* (Santos Meza, 2021).

Sobre este esquema, que sintetiza el plan económico de la salvación, aquí queremos solamente decir algunas ideas generales que nos permiten formular «preguntas incómodas» para desubicar y sacudir el polvo de la cis-heteronorma que oscurece el panorama de la economía teológica.

Como filósofo y teólogo, marica y disidente, me he esforzado no sólo por leer las *Confessiones* de Agustín, sino por leerme en ellas, dado que se trata de un diálogo de Agustín con Dios al que está convocada cada persona que lo lea (Santos Meza, 2022: 176). Defendemos nuestra interpretación porque —como bien afirma María Zambrano (2011: 43-48)— la confesión es una acción o, mejor, la máxima acción que se puede ejecutar con la palabra y

resulta un buen dispositivo para recuperar la palabra que se nos ha arrebatado a las disidencias sexo-genéricas. Al mismo tiempo, este extraño género literario es un esfuerzo por mostrar el camino por el que la vida se acerca a la verdad y sería oportuno hablar desde un género marcado por la extrañeza y la fluidez escrituraria de quienes somos consideradxs como extrañxs y rarxs.

Finalmente, porque es una narrativa que todavía en nuestros tiempos se ha atrevido a llenar el terrible abismo abierto que la cis-heteronorma ha generado entre el plan divino y las vidas humanas con expresión de género y orientación sexual disidente. Como ya he manifestado en otro lugar:

> Defiendo y reclamo una interpretación queer de las *Confessiones* porque esta obra es el testimonio de la indagación existencial de «un ser humano, cualquiera que este sea» [*et quis homo est quilibet homo*] (*Conf*., 4.4.9). En efecto, todo ser humano puede —como Agustín— devenir una «*magna quaestio*» y buscar respuesta, recorriendo a través de la memoria los caminos de su historia personal (Santos Meza, 2022: 176-177).

Suscribo mi acercamiento a las *Confessiones* de Agustín en la perspectiva de la rebelión teológico-sexual de Althaus-Reid. En su obra *Dios Cuir* afirma que es necesario reconocer la geografía sexual de todo acto confesional, pues la teología es un acto sexual. Aún más, el teólogo es un acontecimiento y cada confesión puede considerarse como una «salida del armario». En las palabras de Althaus-Reid (2022):

> [...] la confesión se puede considerar, de manera positiva, como algo cuir, tanto en el sentido —siguiendo a Kosofsky Sedgwick— de ser una experiencia transitoria o como una declaración *troublant*, una declaración que genera disrupciones, que atraviesa la comunicación con elementos de diferencia sexual y posturas inquietantes (p. 36).

También, la teóloga latinoamericana de la liberación sexual afirma que los actos confesionales son actos de re-membramiento para propósitos de des-membramiento cuando nos damos cuenta de que lo que estamos confesando descalifica o es usado para la descalificación de lo que somos (Althaus-Reid, 2022: 37).

Ahora bien, en las *Confessiones* de Agustín, confidencias de un varón que amó con gran pasión a su mejor amigo y amante, la mitad de su alma, se encuentra un «modo maravilloso» [*miris modis*] para cuestionar la cis-heteronorma religiosa, si se lee con alma y perspicacia. En nuestra investigación de la obra confesional agustiniana, hemos encontrado algunos aspectos fundamentales que animan y motivan estas consideraciones teológicas dislocadas. Aquí mencionarémos sólo cinco de ellos, los cuales permiten plantear algunas preguntas que sirvan para ampliar nuestra lectura de la obra confesional agustiniana y considerar el plan divino de la salvación desde una óptica distinta a la cis-heteropatriarcal (Santos Meza, 2022, 2024).

Sobre la semejanza divina y la *imago Dei*

Desde la perspectiva queer, la reflexión sobre la relación entre la teología agustiniana y la diversidad de orientaciones sexuales e identidades de género ofrece una oportunidad para cuestionar las nociones tradicionales que han excluido históricamente a las personas LGBTIQ+ de la plena semejanza con Dios.

La comprensión agustiniana de la *conversio ad Deum* y la *aversio a Deo* en la economía de la salvación proporciona un marco para explorar estas cuestiones. En el contexto de la aversión a Dios vinculada a la desemejanza, surge la pregunta crucial: ¿por qué se ha asumido históricamente que la diversidad sexo-genérica de las

personas LGBTIQ+ desfigura, de modo ínsito, la *imago Dei*? Esta asunción a menudo ha estado arraigada en interpretaciones normativas y binarias de la sexualidad y el género, que han perpetuado la idea de que la divinidad se refleja exclusivamente en la blanquitud, la masculinidad, la heterosexualidad y la cisgeneridad.

Sin embargo, esta interpretación plantea una contradicción en el entendimiento de Dios. Si se asume que la aversión a Dios está relacionada con la desemejanza respecto a la divinidad, entonces sería problemático presuponer que la diversidad sexo-genérica automáticamente nos aleja de la *imago Dei*. Tal presuposición sugiere una limitación de la diversidad divina, como si Dios estuviera confinado a un paradigma específico de identidad de género y orientación sexual: Dios se volvería un hombre, blanco, cisgénero y heterosexual. La afirmación de que nos alejamos de las normas cis-heterosexuales —pero no de Dios— invita a reconsiderar y ampliar la concepción de la divinidad, más allá del closet teo(ideo)lógico. La diversidad en la orientación sexual e identidad de género podría ser vista como una manifestación de la riqueza y complejidad de la creación divina, desafiando las construcciones limitadas de una Deidad reducida a las categorías dominantes del género y la sexualidad.

En este orden de ideas, resalta una pregunta sobre la suposición arraigada en muchas interpretaciones teológicas: ¿se asume que Dios es un hetero-patriarca cisgénero? Cuestionar esta suposición es esencial para abrir paso a una teología más inclusiva y respetuosa con la diversidad humana. Reconocer que la divinidad no está limitada por nuestras construcciones sociales y culturales permite una comprensión más amplia de la *imago Dei* que abraza la totalidad

de la experiencia humana, incluyendo las diversas expresiones de género y sexualidad.

Sobre la dialéctica de la conversión y la aversión

Para Agustín, la elección humana entre la *conversio* o la *aversio* es decisiva, pues el ser humano puede alcanzar la plenitud de su ser mediante su *conversio ad Deum* o destruirse mediante su *aversio a Deo* (Vannier, 2020), pues conversión y aversión se oponen (*De imm. an.* 12.19). Pero, si es claro que, tanto la *conversio* como la *aversio*, parten de la libre decisión y de la voluntad humana, ¿por qué la hegemonía religiosa tradicional, constituida en su gran mayoría por hombres cis-heterosexuales, se refiere las personas diversas sexo-genéricamente como eternas «desviadas de Dios»? En efecto, para Agustín, la elección humana entre la *conversio* o la *aversio* es decisiva, pues el ser humano puede alcanzar la plenitud de su ser mediante su *conversio ad Deum* o destruirse a sí mismo mediante su *aversio a Deo*. La *conversio* es, entonces, el camino, el puente tendido, entre la *creatio* y su culminación, la *formatio*. Asimismo, es el crisol donde se constituye plenamente el ser humano.

En *Confessiones*, observamos que la *lumen fidei* se encendía en el corazón de Agustín y la comunidad eclesial comenzaba a insinuarse como el espacio comunitario propio de la conversión. No obstante, ¿cómo puede encenderse la fe y la experiencia espiritual de las personas diversas sexo-genéricamente, si muchas comunidades eclesiales no son espacios seguros para la *conversio ad Deum*? Esta cercanía a la Iglesia Cristiana resulta crucial en el camino de conversión que Agustín emprendió. En ella logró poner a salvo aquellas verdades que —poco a poco— empezaron a calar en lo profundo de su corazón y calmaron las olas de sus razonamientos,

encendiendo todo su ser en deseos de buscar y encontrar la Divinidad.

Hablar de la *conversio ad Deum* de las disidencias sexo-genéricas es hablar, también, de la necesidad de una *conversio eclesiae* que permita que las comunidades de creyentes emprendan un éxodo de los armarios teo(ideo)lógicos, para que sus espacios liturgicos, sacramentales y comunitarios vuelvan a ser espacios propicios para que todxs encontremos a Dios. Agustín —para quien la experiencia de la conversión era una experiencia de salvación— habría querido que esta experiencia fuera compartida por todxs, pero no de la manera en que actualmente se realizan los vejámenes denominados «terapias de conversión» o «ECOSIG» [Esfuerzos para corregir la orientación sexual y la identidad de género].

La conclusión del libro segundo de *Confessiones* sintetiza la dialéctica *conversio-aversio*: la *conversio* se describe como la entrada en Dios [*intrat in te*] con la que se recibe el descanso supremo [*quies valde*], la vida imperturbable [*vita imperturbabilis*], la alegría del Señor [*gaudium domini sui*] y el retorno al camino de la estabilidad [stabilitate tua]. En cambio, la *aversio* se describe como un nudo tortuosísimo y enredadísimo *[tortuosissimam et implicatisiman nodositatem*], que es feo [*foeda est*], y por el que Agustín anda errante [*erravi*] y muy fuera del camino de la estabilidad de Dios [*nimis devius ab stabilitate tua*] hasta el punto de llegar a ser una región de esterilidad [*regio egestatis*]. ¡Reclamamos el Edén, porque nos negamos a ser categorizadxs como «aversores de la divinidad» por no seguir los rígidos mandatos de la cis-heteronorma!

Sobre la comprensión de la belleza

La ontología agustiniana, a propósito del verbo *vertere* y de su dialéctica de *magis* y *minus esse*, apunta hacia la plenitud de la forma. La forma, dada a cada criatura desde su creación, se obtiene

totalmente a través de la *conversio ad Deum*, cuando se convierte en *forma formosa*, es decir, en la forma de lo bello. En cambio, si la forma es desdibujada por la *aversio a Deo* puede degradarse hasta el punto de devenir *deformis forma*, es decir, forma de lo feo.

Siguiendo este orden de ideas, quienes disentimos de la cis-heteronorma —modo de ser pontificado equivocadamente como el camino unívoco *ad Deum*— quedaríamos relegadxs eternamente a la condición de aversores de la norma, es decir, extraviadxs de dicho camino. En este sentido, las disidencias nos sentimos orgullosas, dado que tenemos la certeza de que nuestra *aversio* no es una *aversio a Deo*, sino una aversión a la comprensión unívoca que ha sido pontificada desde los altares cis-heteropatriarcales. Nos desviamos de dichas narrativas dominantes para conservar nuestra forma orientada hacia la *forma formosa*. Nos negamos a desfigurar nuestra forma renunciando a nuestra orientación sexo-genérica.

En el famoso himno a la belleza de Agustín (*Conf.*, 10.27.38) —denominado *Sero te amavi* [Tarde te amé]— encontramos algunos aspectos que sugieren una interpretación teológica queer. El himno doxológico a la belleza es el lugar central del libro décimo de las *Confessiones* y —en su estructura— remite la terna *modus/species/ordo* [*mensura/numerus/pondus*] de Agustín. Por la *aversio a Deo*, se había oscurecido y que por la gracia de la conversión y del bautismo comenzó a recuperarse. En palabras de Unger (2013):

> [...] en el himno a la belleza, que opera como eje del libro, encontramos una profunda reconstrucción biográfica del camino recorrido por Agustín en su ardua e incesante búsqueda de la belleza, expuesta en tres momentos: la errancia, la búsqueda y el encuentro (pp. 75-76).

Sin duda, en la obra confesional, percibimos que Agustín era «un navegante entregado a la inestabilidad del proceloso mar» (Unger,

2013: 76). En el himno, el hiponense afirma su condición inicial de indigencia y extravío con las siguientes palabras:

> [...] yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no lo estaba contigo. Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no serían (*Conf.*, 10.27.38).

¿Acaso estas palabras no pueden usarse para relatar la experiencia dolorosa de quienes buscan respuestas sobre su identidad de género y orientación sexual fuera de sí mismxs, desconociendo que eso que son es así porque la divinidad lxs ha creado así?

Ahora bien, a medida que Agustín se adentra en los «circuitos del error», recibe numerosas advertencias sobre los peligros presentes en ese errar. Sin embargo, cae una y otra vez en las redes de la concupiscencia. Empero, desde la lejanía de la casa del Creador, desde aquella «región de la desemejanza», oye aquella dulce melodía que en el huerto de Milán se manifestó a través de una voz infantil. Allí, escuchó aquellas palabras que llegaron hasta su inquieto corazón por iniciativa divina: esta era la voz del Guía, por eso Agustín canta «llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera» (*Conf.*, 10.27.38).

Aquí también encontramos algunas referencias que —por sinonimia— pueden trasladarse al relato de las personas LGBTIQ+. Nótese que Agustín reconoce que el modo de salir de aquella desemejanza que tenía su ser fracturado es a través de escuchar una voz infantil. Asimismo, la mayoría de personas LGBTIQ+ relata que su proceso de búsqueda y sanación personal tiene a su base la escucha de su «niño interior», la escucha íntima en la que cada persona habla con su propia historia, para recuperar el camino hacia la plenitud y la belleza. Esta ruptura de la sordera es, pues, el

retorno a la belleza personal y auténtica de cada ser humano —que se percibe sólo cuando una persona vive siendo fiel a sí mismx— que es, en últimas, ser fiel a la divinidad que habita dentro.

Además, la gracia de Dios se ha derramado ilimitadamente, rompiendo las expectativas del ser humano. Agustín no sólo ha sido llamado y curado de su sordera, sino que —como añade— la divinidad sigue obrando a favor de la recuperación de los sentidos humanos, entendiéndolos hacia su plenitud: «brillaste y resplandeciste, y fugaste mi ceguera» (*Conf.*, 10.27.38) y «exhalaste tu perfume y respiré» (*Conf.*, 10.27.38). De esta manera, el oído, la vista y el olfato del ser humano emprenden el camino de regreso, con ansias de llegar a Dios, con anhelos de la verdadera palabra, de la verdadera luz y del perfume divino. Esta motivación interior se condensa en el himno en la siguiente expresión: «y suspiro por ti» (*Conf.*, 10.27.38).

En el contexto de la experiencia de vida LGBTIQ+, también esta búsqueda de plenitud y retorno a la divinidad encuentra resonancia. Así como Agustín describe el retorno de sus sentidos hacia Dios, las personas LGBTIQ+ pueden experimentar un viaje de autoconocimiento y aceptación. La gracia divina, que rompe con las expectativas humanas, también se manifiesta en la aceptación de la diversidad sexo-genérica y la capacidad de abrazar la autenticidad sin restricciones impuestas por normas restrictivas. Las «metáforas sensoriales» utilizadas por Agustín —tales como el resplandor, la luz y el perfume divino— pueden reinterpretarse en el contexto de la experiencia LGBTIQ+ como la revelación y la celebración de la autenticidad, del *queerness* propio de los espacios inclusivos y disidentes.

También, el proceso de (re)conocimiento y aceptación de la experiencia de vida LGBTIQ+ puede compararse con el resplandor

de la verdad interior, la luz que guía hacia la autenticidad y el perfume divino que se respira al vivir de acuerdo con la verdad de unx mismo. De este modo, el suspiro por la divinidad, expresado por Agustín, también puede resonar en la comunidad LGBTIQ+. El anhelo de conexión con lo divino se entrelaza con la búsqueda de aceptación y reconocimiento en la sociedad, así como la aspiración a vivir plenamente y en armonía con la verdad interior. En última instancia, la experiencia de vida LGBTIQ+ puede enriquecer la comprensión de la teología agustiniana, desafiando las narrativas excluyentes y destacando la capacidad de la gracia divina para abrazar y celebrar la diversidad en toda su manifestación.

Ahora bien, en el himno, el acontecimiento cumbre de la *conversio* se resume hermosamente así: «gusté de ti, y siento hambre y sed, me tocaste, y me abrasé en tu paz» (*Conf.*, 10.27.38). Desde la tierra firme de la fe cristiana, Agustín manifiesta que ha encontrado en la Divinidad aquello que por tanto tiempo buscó:

> No una belleza material ni la hermosura del orden temporal. No el resplandor de la luz, amiga de los ojos. No la suave armonía de melodías y cantinelas, ni la fragancia de flores, ni la de perfumes y aromas. No el maná ni la miel, ni miembros gratos a los abrazos de la carne. No, nada de eso amo cuando amo a mi Dios. Y, sin embargo, cuando le amo, es cierto que amo una cierta luz, una voz, un perfume, un alimento y un abrazo (*Conf.*, 10.6.8).

Confiesa que todo esto ha encontrado «tarde», que mucha vida fue desaprovechada y mal vivida, que mucho tiempo estuvo lejos de la verdadera vida: «¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé!» (*Conf.*, 10.27.38). Sin duda, Agustín reconoce que

> Tarde amó aquella claridad que no se oscurece, aquella voz que no se silencia, aquel perfume que no puede ser disipado por el viento ni puede perder su aroma, aquel alimento inagotable que verdaderamente sacia y trae provecho, y aquel abrazo que no termina. Tarde buscó, tarde deseó, tarde preguntó, tarde encontró, tarde amó (Santos Meza, 2021: 62).

No obstante, preguntémonos ahora: ¿acaso esta temporalidad «tardía» no se asemeja al modo en que las personas disidentes (re)conocemos nuestra autenticidad y plenitud? La reflexión teológica queer sobre la cita del himno a la belleza de Agustín de Hipona nos invita a explorar la noción de «tardanza» en el proceso de (re)conocimiento de la autenticidad y plenitud de las personas disidentes. En este contexto, la tardanza no se interpreta necesariamente como una demora negativa, sino como un camino particular y único hacia la comprensión de la experiencia de vida LGBTIQ+.

En la cita, Agustín describe su tardanza en amar la claridad, la voz, el perfume, el alimento inagotable y el abrazo que representan la belleza divina. Esta tardanza puede encontrar un eco en las experiencias de las personas LGBTIQ+ que, debido a diversas razones culturales, religiosas o sociales, se ven obligadxs a postergar el reconocimiento y la aceptación de su identidad de género o de su orientación sexual. La identidad LGBTIQ+ a menudo se desarrolla en un contexto en el que las normas sociales y religiosas pueden dificultar la expresión plena de la identidad de género y orientación sexual. Este proceso puede llevar tiempo, ya que las personas disidentes de la cis-heteronormatividad se enfrentan a desafíos y resistencias en su camino hacia la autenticidad.

La «tardanza» en reconocer y expresar la identidad disidente puede estar vinculada a la lucha contra la discriminación, el miedo al rechazo y la necesidad de reconciliar la fe con la orientación

sexual o identidad de género. La «tardanza» en este contexto se convierte en una manifestación de resiliencia y resistencia, un testimonio de la fortaleza interior que permite a las personas LGBTIQ+ superar las adversidades progresivamente. Así como Agustín llega a amar la belleza divina después de una búsqueda incesante y prolongada en el tiempo, las personas LGBTIQ+ pueden encontrar su autenticidad y plenitud después de un proceso similar de exploración y autoaceptación.

En última instancia, esta «tardanza» también puede interpretarse como parte de la diversidad y complejidad de la creación divina. La experiencia de vida LGBTIQ+ no es una desviación o error, sino una expresión única de la diversidad en la creación de lo divino. Así, la «tardanza» en el reconocimiento personal puede ser vista como una parte intrínseca del viaje espiritual y de autoexploración, enriqueciendo la comprensión teológica con una perspectiva inclusiva y respetuosa de la diversidad humana. Este descubrimiento interior es bello, bueno y verdadero.

Sobre la «desviación» de Dios

Agustín, también, confiesa la impronta cristiana de la *conversio*, pues en la conversión se da una suerte de reciprocidad entre Dios y el ser humano. En efecto, en el contexto bíblico, una particularidad del verbo *epistrefein* [ἐπιστρέφειν] —que se traduce como «volverse hacia», «poner atención en», «darse la vuelta», «convertirse»— es que en múltiples ocasiones tiene a Dios por actor. Entonces, la *conversio* no sólo se relaciona con el movimiento de retorno del ser humano hacia Dios *[conversio hominis ad Deum*], sino también con el volverse de Dios hacia la humanidad *[conversio Dei ad hominem*].

Según la Biblia Hebrea, Dios se desvía fiel y misericordiosamente y vuelve una y otra vez hacia su pueblo. Este desvío de Dios alcanza su expresión máxima en la encarnación del Verbo, con la que se establece la otra alianza, una alianza dislocada. La conversión cristiana es la entrada de todxs lxs creyentes en esta alianza renovada, fruto de la bondadosa iniciativa divina. Este hecho resulta escandaloso, indecente e inadmisible para la mentalidad griega, pues pondría en tela de juicio la soberanía, el poderío y la independencia de la divinidad. En el libro primero de las *Confessiones*, Agustín reconoce esta *conversio divinae* de la siguiente manera: «pero vuelto hacia mí, tendrás compasión de mí» [*sed conversus misereberis mei*] (*Conf.*, 1.6.7).

Podríamos decir, siguiendo este orden de ideas, que sólo una Deidad que se disloca y se desvía —cuantas veces sea necesario— puede invitar a sus criaturas a dislocarse y a replantear sus vías cuantas veces sea necesario. ¿Acaso esta no es la kénosis divina? ¿Acaso esta no es la descripción de la Divinidad Queer de Althaus-Reid?

Sobre la plenitud en el amor trinitario

Desde el primer libro de las *Confessiones*, el hiponense reconoce la hermosura y el poder de Dios, de quien procede toda modalidad, para dar forma a todas las cosas, ordenándolas con su ley (*Conf.*, 1.7.12). La traducción de Vega (1955) oscurece el sentido de la *confessio formationis* que aparece en este libro, pues usa el término «hermosura» para referirse a la forma perfecta [*formosissime*] de Dios, es decir, a la suma *forma formosa* que caracteriza la koinonía perijorética trinitaria.

Con esto, percibimos que la *formatio* se alcanza a través del poliamor trinitario: el reconocimiento de la soberanía sobre toda modalidad alude al Redentor [*a quo est omnis modus*]; el poder de dar forma [*qui formas omnia*] alude al Creador; y, el ordenamiento de todas las cosas a través de la ley [*lege tua ordinas omnia*] alude al Espíritu Santo. Si esta koinonía perijorética —a través de la cual se comunica el amor trinitario— es decir, la conexión amorosa entre las tres personas divinas que se extiende a la humanidad, ¿por qué se ha interpretado desde la perspectiva de la lógica monógama patriarcal?

Esta pregunta ha sido trabajada por el teólogo Hugo Córdova Quero (2024) al plantear si la relacional intra- y extra-trinitaria puede relacionarse con las relacionas poliamorosas, abiertas y múltiples. Este autor —al interrogar la doctrina desde esta perspectiva— busca desestabilizar los modelos teológicos tradicionales. Su objetivo es permitir una apropiación auténtica y liberadora de la teología para personas y comunidades queer. Cuestionar las interpretaciones convencionales abre espacio para una comprensión más inclusiva y diversa de la fe. Este enfoque no solo desafía las normas establecidas, sino que también promueve una espiritualidad que reconoce y celebra la identidad y la experiencia de cada persona en su singularidad. Sobre esto, Córdova Quero (2024) afirma:

> Las personas humanas, en diversos modos de relación —incluso en las relaciones poliamorosas— participan en la amistad pericorética poliamorosa de la Trinidad. Tienen el potencial de transformarse en la imagen de la Divinidad. En otras palabras, la búsqueda de la mutualidad, la igualdad, la aceptación amorosa, la comunidad, la transformación, la no exclusividad, la honestidad, la flexibilidad, la orientación hacia el otrx y la búsqueda de la justicia como cualidades de una amistad pericorética se convierten en un ejercicio de *teosis* —o

> divinización— para aquellas personas que están involucradas en relaciones poliamorosas. Estos arreglos relacionales queer se convierten en vías para encarnar lo divino en vidas queer reales. Es imposible participar plenamente en la vida de lo divino si hay que dejar de lado nuestras sexualidades y actuaciones de género. Esto implica, indefectiblemente, reconocer también que las relaciones poliamorosas son una encarnación del amor pericorético divino (p. 247).

Siguiendo esta línea, en el caso de que Agustín insinúe que el ser humano debe establecer una relación poliamorosa con las tres personas de la Trinidad, ¿no es una aversión directa al modo según el cual la tradición hegemónica de la religión ha presentado a Dios como un hetero-patriarca cisgénero y al ser humano como *imago* de esa perversión?

Estas consideraciones teológicas elementales y sus cuestionamientos germinales e incipientes pueden ayudarnos a convertirnos hacia el plan económico divino, dejando a un lado la perversión enfermiza de la univocidad sexo-genérica de la (teo)lógica cis-heteronormativa. Como marica lector de las *Confessiones* descubrí que era posible sacar de la comprensión económica de la salvación esas incomprensiones patriarcales y hegemónicas —traicionando así las interpretaciones pontificadas— observé que era posible —incluso desde Agustín— construir una suerte de escatología y soteriología para todxs. Por eso,

> Necesitamos transitar por la historia, a través de caminos diferentes. Sólo de esta manera, las personas disidentes del sistema sexo-género podremos responder plenamente la gran pregunta [*magna quaestio*] en la que hemos devenido. Si no logramos leernos completamente en una obra del pasado —como en las *Confessiones* de Agustín—, no podremos responder completamente a la pregunta incómoda e indecente de nuestra existencia. Si la historia nos sigue negando e invisibilizando,

> no tendremos entrada en la «totalidad radical de la vida» que se abre cada vez que un ser humano —precisamente por ser humano— confiesa su existencia. Ya sabemos, sin embargo, que debemos buscar respuesta a esta indagación existencial recorriendo los caminos de la historia desde el horizonte discursivo queer. No se trata, pues de «*convertir en queer*» a Agustín de Hipona —y a lxs demás autores medievales—, sino de volver queerizadamente a él para encontrarnos en su confesión: *Verbum ipsum clamat ut redeas* [el verbo clama que vuelvas a Él] (Conf., 4.11.16) (Santos Meza, 2022: 207-208).

Entonces, al queerizar/cuirizar las *Confessiones* de Agustín podemos comprender que el retorno al descanso prometido es una promesa para toda la humanidad. Todas las disidencias sexo-genéricas somos bienaventuradas: bienaventuradxs lxs desviadxs porque alcanzaremos la vida imperturbable [*vita imperturbabilis*], la alegría del Señor [*gaudium domini sui*] y, paradójicamente, el retorno al camino de la estabilidad [*stabilitate tua*] que nada tiene que ver con la ficción monolítica cis-heterosexual. Este ejercicio —al cual podríamos llamar dislocación teológica a la luz de las *Confessiones* de Agustín— describe cómo el nudo tortuosísimo y enredadísimo [*tortuosissimam et implicatisiman nodositatem*] de la cis-heteronorma nos categoriza como extraviadxs [*erravi*] y muy fuera del camino de la estabilidad de Dios [*nimis devius ab stabilitate tua*]. A pesar de ello, realmente se resuelve cuando comenzamos a abandonar aquella región de esterilidad [*regio egestatis*] desde la que se construye la narrativa de la hegemonía salvífica.

Es importante destacar que esta no es la primera ocasión en la que se intenta interpretar de manera queer a Agustín de Hipona, ya que en las últimas décadas se han llevado a cabo diversas investigaciones en las que se aborda esta perspectiva (Dollimore, 1991; Boisvert, 2004; Burrus, Jordan y MacKendrick, 2010; DeFranza, 2015; Aldridge, 2021).

Estxs autores han planteado diversos interrogantes. Por un lado, Jonathan Dollimore (1991) interroga acerca de por qué la homosexualidad es marginada socialmente pero central simbólicamente y por qué es una parte integral de las sociedades que la condenan obsesivamente, y cómo la historia, en lugar de la naturaleza humana, ha generado esta posición paradójica. También, Donald Boisvert (2004) se cuestiona sobre si el deseo humano, que es un camino hacia la plenitud espiritual, ¿no sería necesario explorar de manera inusual cómo lxs santxs y la devoción a ellxs pueden ser lugares de confirmación y celebración del deseo homoerótico?

Por otro lado, Virginia Burrus, Mark D. Jordan y MacKendrick, en *educing Augustine: Bodies, Desires, Confessions* (2010), preguntan que, si las *Confessiones* de Agustín son seductoras, ¿con qué frecuencia los lectores responden de la misma manera? Al tiempo que evalúan cómo las *Confessiones* combinan lo erótico con lo oculto, lo imaginario y lo ficticio, y por qué —en lugar de lamentar la represión de su texto— se deben explorar las complejas relaciones entre la carne seductora y las palabras persuasivas que impregnan todos sus libros.

Por su parte, Megan DeFranza (2015) sondea acerca de cuáles son las implicaciones de la intersexualidad para las antropologías teológicas construidas sobre un modelo binario de diferenciación sexual humana. Finalmente, Casey Aldridge (2021) —indagando si el sermón de Agustín sobre el saqueo de la ciudad de Roma parece carecer de la retórica pastoral con la que los lectores de sus *Confessiones* están tan familiarizados— interroga por qué no se recupera la dimensión pastoral del discurso de Agustín y se relee junto con las recientes reinterpretaciones de la subcultura *bareback*

[sexo sin protección], la respuesta al VIH/SIDA y las perspectivas queer.

En consonancia con las reflexiones de lxs autorxs mencionadxs, esta exposición se presentó como un esfuerzo decidido para promover tentativas de investigación que estimulen la formulación de preguntas innovadoras, audaces e indecentes, en relación con los usos, interpretaciones y traducciones de los textos medievales y patrísticos. La exploración de la obra de Agustín de Hipona desde una perspectiva queer no sólo extiende el entendimiento de sus escritos, sino que también invita a reconsiderar las estructuras sociales, religiosas y culturales que han influido en las interpretaciones tradicionales. En conjunto, este esfuerzo de indagación busca enriquecer el estudio de la literatura medieval y patrística, desafiando las convenciones establecidas y fomentando una mayor apertura a la diversidad de interpretaciones y perspectivas, especialmente aquellas que aborden temas de identidad, sexualidad y poder desde una mirada queer.

Volver a las *Confessiones* —habitando mi existencia queer y leyendo con mis ojos pervertidos— ha sido una experiencia profundamente enriquecedora. No sólo porque he podido hacerme partícipe del diálogo de Agustín con la Divinidad, sino porque también he podido responder a las preguntas relacionadas con mi propia existencia de cara a este texto confesional. Asimismo, también he criticado aquellas interpretaciones patriarcales, espiritualistas y moralistas que se imponen en el mundo académico del que también he sido parte. Esto no sólo puede realizarse frente a textos canónicos y patrísticos —como los de Agustín—, sino frente a todos los textos medievales que pueden traer provecho espiritual e intelectual a quienes vivimos al margen de la normativa cis-heteropatriarcal. Esta reflexión, pues, invita a un «buscar», un

«preguntar», un «querer», pues todos estamos llamadxs a «buscar» en los textos históricos medievales rastros queer, a «preguntar» a los textos medievales por las personas queer, a «querer» des-cubrir la historia medieval queer.

Este propósito es el que tenía en mente Marcella Althaus-Reid cuando —en su célebre libro *Dios cuir* (2022 [2003])— manifestó la necesidad de hacer una re-lectura de la Biblia y de los textos medievales desde una perspectiva queer: «¿Por qué habríamos de desear hacer una re-lectura de la Biblia o incluso volver a conectarnos con Agustín desde una perspectiva queer o bien encontrar una orgía divinizada en el modelo trinitario?» (p. 66). Esta cita, que hemos seleccionado como epígrafe de este epílogo, es una invitación a andar por caminos diferentes, a habitar con pasión en los intersticios y en las periferias, para descubrir allí la presencia de la divinidad, que suscita nuevos actos confesionales, que liberan y sanan la vida de multitudes LGBTIQ+.

Althaus-Reid no ha sido la única que ha evidenciado la urgencia de leer y re-leer *queerizadamente* —tantas veces como sea necesario— textos medievales como los de Agustín.

En la última introducción al *Manifeste contra-sexuel* [manifiesto contra-sexual], Paul-Beatriz Preciado (2020) también alude al texto confesional agustiniano, reconociendo la importancia que tuvo dicho escrito medieval en su proceso de indagación acerca de la transición, la plasticidad sexo-genérica y la formación —y re-formación— de un cuerpo inscrito en la historia. La osadía y la indecencia de Preciado es mayor que la de Althaus-Reid, pues se atreve a afirmar que el proceso de conversión que vivió Agustín tiene muchas coincidencias con lo que acontece durante un proceso de cambio de sexo. El pasaje en cuestión es el siguiente:

> Mi extravagante hipótesis de trabajo, a partir de una lectura evidentemente no ortodoxa, por no decir descabellada, de *Las Confesiones*, pretendía analizar la conversión religiosa de Agustín de Hipona como un proceso de 'cambio de sexo'. Al convertirse (pensaba yo entonces, mucho antes de haber iniciado mi propio proceso de transición y cambio de nombre, y quién sabe si ensayando ya esa mutación de manera más insospechada a través de esas lecturas patrísticas), Agustín pasó de un deseo lujurioso y una actividad sexual en auge a un imperativo ético de castidad y de autorrenuncia sexual. Agustín era, a su manera y con respecto a la formación sexual grecorromana, 'transexual': pasó de una economía del deseo a otra, de una epistemología del cuerpo a otra, contribuyendo a la invención de una nueva sexualidad (que se extenderá después con el cristianismo) dominada por la introyección teológica del deseo, el control afectivo y la deserotización del cuerpo. Así es como empecé a pensar en la plasticidad sexual como algo que superaba las políticas de género del siglo XX, algo que permitía (más allá de la norma o de la opresión) la fabricación de un cuerpo y de un régimen de deseo diferentes (Preciado, 2020: 14-15).

En estas palabras se presenta una interpretación audaz y no convencional de las *Confesiones* de Agustín de Hipona. La hipótesis del autor sostiene que la conversión religiosa de Agustín puede ser analizada como un proceso de «cambio de sexo». Según esta lectura, al convertirse, Agustín habría experimentado una transformación similar a un cambio de género, pasando de un estado de deseo lujurioso y actividad sexual activa a adoptar un imperativo ético de castidad y autorrenuncia sexual. El autor de esta controversial y sugerente hipótesis —en retrospectiva y vinculándolo con su propia experiencia de transición y cambio de nombre— sugiere que Agustín, de alguna manera, podría considerarse «transexual» en el contexto de la formación sexual grecorromana.

Esta interpretación se basa en la idea de que Agustín habría pasado de una economía del deseo y una epistemología del cuerpo a otra, contribuyendo así a la invención de una nueva sexualidad que se consolidaría más tarde con el cristianismo. En este nuevo paradigma, se enfatiza la introyección teológica del deseo, el control afectivo y la deserotización del cuerpo. La conclusión del autor es que esta lectura proporciona una perspectiva sobre la plasticidad sexual que va más allá de las políticas de género del siglo XX. Propone que esta plasticidad sexual permite la fabricación de un cuerpo y un régimen de deseo diferentes, más allá de las normas y opresiones establecidas, contribuyendo así a la construcción de una sexualidad alternativa.

Si estamos de acuerdo con Preciado o no es una cuestión menor en este texto, pues lo que sí se quiere señalar es la potencialidad de leer de otras maneras los textos teológicos y filosóficos tradicionales. Sin duda, se delinean horizontes mucho más amplios en la economía confesional agustiniana, instando a cada lectorx de la obra de Agustín a sumergirse en ella, a integrar su propia historia y confesión íntima de existencia en la esfera de la Divinidad. De este modo, la relevancia de las *Confessione*s parece rejuvenecerse y proyectarse hacia el futuro de la soteriología cristiana como una potente esperanza de redención confesional para todxs. La obra que nos convocó en estas páginas va más allá de ser simplemente «una perla de la cultura occidental» (Toom, 2020). Más bien, se puede considerar como la «perla de gran valor» (Mt 13, 45) o el «tesoro escondido» (Mt 13, 44), el cual nos inspira —como le sucedió a Agustín— a dejar todo lo que se posee con el fin de adquirirla.

Referencias

Aldridge, Casey (2021). «Rome-sacking and barebacking: longing, rhetoric, and revolution in Augustine and queer theory». *Theology & Sexuality* 27: pp. 44-61. DOI:<https://doi.org/10.1080/13558358.2020.1854039>.

Alfaric, Prosper (1918). *L'evolution intellectuelle de saint Augustin. I. Du manichéisme au néoplatonisme*. París: Émile Nourry Editeur.

Althaus-Reid, Marcella (2003). *The Queer God*. Londres: Routledge.

Althaus-Reid, Marcella (2022 [2003]). *Dios Cuir,* traducción de Leslie Pascoe Chalke. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana

Álvarez, Saturnino (1988). *Regio Media Salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación: San Agustín*. Salamanca: Bibliotheca Salmanticensis.

Arias, Maximino (1991). *El Dios de nuestra fe*. Bogotá: Celam.

Asiedu, Felix (2001). «The Song of Songs and the Ascent of the Soul: Ambrose, Augustine, and the Language of Mysticism». *Vigiliae Christianae* 55, N°3: pp. 299-317.

Aubin, Paul (1963). *Le problème de la conversion: Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*. París: Beauchesne.

Avramenko, Richard (2007). «The Wound and Salve of Time: Augustine's Politics of Human Happiness». *The Review of Metaphysics* 60, N° 4: pp. 779-811.

Ayres, Lewis y Michel Barnes (2001). «*Dios*». En: *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo,* editado por Allan Fitzgerald. Burgos: Monte Carmelo, pp. 411-420.

Baumann, Notker (2020). «Pride and Humility». En: *The Cambridge Companion to Augustine's Confessions*, editado por Tarmo Toom. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 208-226. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781108672405.016>.

Boissier, Gaston (1888). «La conversion de saint Augustin». *Revue Des Deux Mondes* 84: pp. 43-69.

Boisvert, Donald (2004). *Sanctity and Male Desire: A Gay Reading of Saints*. Cleveland, OH: Pilgrim Press.

Boyer, M. Charles (1920). *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*. París: Beauchesne.

Brown, Peter (1969). *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley: University of California Press.

Brown, Peter (2001). *Agustín de Hipona,* traducción de Santiago Tovar. Madrid: Acento Editorial.

Burrell, David (2004). *Faith and Freedom: An Interfaith Perspective*. Oxford: Blackwell Publishing. DOI: <https://doi.org/10.1002/9780470753125>.

Burrus, Virginia, Mark D. Jordan y Karmen MacKendrick (2010). *Seducing Augustine: Bodies, Desires, Confessions*. Nueva York, NY: Fordham University Press.

Catapano, Giovanni (2000). *L'idea di filosofia in Agostino*. Padua: Il poligrafo Editrice.

Catapano, Giovanni (2010). *Agostino*. Roma: Carocci.

Chacel, Rosa (1971). *La confesión*. Madrid: Edhasa.

Chrétien, Jean-Louis (2002). *Lo inolvidable y lo inesperado*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Christian, William (1953). «Augustine on the Creation of the World». *The Harvard Theological Review* 46, N° 1: pp. 1-25.

Concilio Vaticano II (1990). «Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación». En: *Documentos del Concilio Vaticano II*. Madrid: BAC, pp. 113-133.

Concilio Vaticano II (1990). «Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*». En: *Documentos del Concilio Vaticano II*. Madrid: BAC, pp. 21-112.

Concilio Vaticano II (1990). «Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual». En: *Documentos del Concilio Vaticano II*. Madrid: BAC, pp. 177-297.

Conybeare, Catherine (2016). *The Routledge Guidebook to Augustine's Confessions*. Londres: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315726250>.

Córdoba Quero, Hugo (2024). «"Donde comen dos, comen tres": Hacia una lectura de la doctrina trinitaria desde el poliamor». En: *Mysterium Liberationis Queer: Ensayos sobre teologías queer de la liberación en las Américas*, editado por Hugo Córdova Quero, Miguel H. Díaz, Anderson Fabián Santos Meza y Cristian Mor. St. Louis, MO: Institute Sophia Press, pp. 215-252.

Courcelle, Pierre (1950). *Recherches sur les* Confessions *de Saint Augustin*. París: E. de Boccard.

Cullmann, Oscar (1946). *Christus und die Zeit: Die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung*. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag.

DeFranza, Megan (2015). *Sex Difference in Christian Theology: Male, Female, and Intersex in the Image of God*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Di Bernardino, Angelo (2001). «*Milán*». En: *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo,* editado por Allan Fitzgerald. Burgos: Monte Carmelo, pp. 892-893.

Dinshaw, Carolyn (2012). *How Soon is Now? Medieval Texts, Amateur Readers, and the Queerness of Time*. Durham, NC: Duke University Press.

Dodds, Eric (1927). «Augustine's *Confessions*: A Study of Spiritual Maladjustment». *Hibbert Journal* 26: pp. 459-473.

Dollimore, Jonathan (1991). *Sexual Dissidence: Augustine to Wilde, Freud to Foucault*. Oxford: Oxford University Press.

Drever, Matthew (2020). «Creation and Recreation». En: *The Cambridge Companion to Augustine's Confessions*, editado por Tarmo Toom.Cambridge: Cambridge University Press, pp. 75-91. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781108672405.008>.

Du Roy, Olivier (1966). *L'intelligence de la foi en la Trinité selos saint Augustin: Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. París: Études augustiniennes.

Dulles, Avery (1981). «Fundamental Theology and the Dynamics of Conversion». *The Thomist* 45, N°2: pp. 175-193.

Estébanez, Demetrio (1996). *Diccionario de términos literarios*. Madrid: Alianza.

Flasch, Kurt (1994). *Augustin: Einführung in sein Denken.* Stuttgard: Reclam.

Flórez, Alfonso (2004). *San Agustín: La persuasión de Dios*. Bogotá: Editorial Panamericana

Flórez, Alfonso (2008). «*Mihi quaestio factus sum:* La pregunta del hombre por el hombre en Agustín». En: *¿Quiénes somos? Hacia una comprensión de lo humano,* editado por Inés Calderón. Bogotá: Editorial Universidad de la Sabana, pp. 81-102.

Flórez, Alfonso (2021). «Toom, T. (ed.). (2020). The Cambridge Companion to Augustine's *Confessions*». *Universitas Philosophica* 38 (76), pp. 245-259. DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph38-76.ccac>.

Frederiksen, Paula (2007). «Die *Confessiones* (Bekenntnise)». En: *Augustin Handbuch*, editado por Volker Henning Drecoll. Tubinga: Mohr Siebeck Verlag, pp. 294-308.

Frederiksen, Paula (2012). «The *Confessions* as Autobiography». En: *A Companion to Augustine*, editado por Mark Vessey. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 87-98.

Freeman, Elizabeth (2010). *Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories*. Durham, NC: Duke University Press.

Fugier, Huguette (1955). «L'image de Dieu-Centre dans les *Confessions* de saint Augustin». *REAug* 1: pp. 379-395.

Gentili, Domenico (1970). «Introduzione generale». En: *Opere di Sant'Agostino, Dialoghi*. Roma: Città Nuova Editrice.

Gilson, Étienne (1949). *Introduction a l'étude de Saint Augustin*. París: Vrin.

Halberstam, Jack J. y José Esteban Muñoz (2005). «Introduction. What's Queer about Queer Studies Now?». *Social Text* 23, N° 2-3: pp. 1-17.

Harrison, Carol (2006). *Rethinking Augustine's Early Theology. An Argument for Continuity*. Oxford: Oxford University Press.

Hattrup, Dieter (2003). «Die Befreiung aus der Sorge: Augustinus liest den Psalm 4». En: *Freiheit und Gnade in Augustinus* Confessiones. *Der Sprung in lebendige Leben*, editado por Norbert Fischer, Cornelius Mayer y Dieter Hattrup. Paderborn: Ferdinand Schöningh, pp. 196-207.

Hattrup, Dieter (2011). «*Confessiones* 9. Die Mystik von Cassiciacum und Ostia». En: *Die* Confessiones *des Augustinus von Hippo: Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*. Editado por Norbert Fischer y Cornelius Mayer. Friburgo: Editorial Herder, pp. 389-440.

Henry, Paul (1981). *The Path to Trascendence: From Philosophy to Mysticism in Saint Augustine*. Pittsburg, PA: Pickwick Publications.

Hochschild, Paige (2012). *Memory in Augustine's Theological Anthropology*. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199643028.001.0001>.

Iglesia Católica Romana (1992). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Santo Domingo, República Dominicana: Librería Juan Pablo II.

Jacobsohn, H. (1906-9) «*Conversio et converto*». En: *Thesaurus Linguae Latinae, Volumen 4*, editado por Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Leipzig: Teubner, cols. 853–856; 858–869.

Jaspers, Karl (1973). *I Grandi Filosofi*. Milán: Longanesi.

Juan Pablo II (1986). «Carta apostólica *Augustinum Hipponensem*». <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1986/documents/hf_jp-ii_apl_26081986_augustinum-hipponensem.html>, consultado el 31 de mayo de 2024.

Kaufmann, Cristiana (2004). *El amor tiene nombre*. Madrid: Narcea ediciones.

Kenney, John (2005). *The Mysticism of Saint Augustine. Rereading the* Confessions. Nueva York, NY: Routledge.

Kotzé, Annemaré (2004). *Augustine's* Confessions*: Communicative Purpose and Audience*. Leiden: Brill.

Kreuzer, Johann (2011). «Der Abgrund des Bewußtseins. Erinnerung und Selbsterkenntnis im zehnten Buch». En: *Die* Confessiones *des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern,* editado por Norbert Fischer y Cornelius Mayer. Friburgo: Herder, pp. 445-484.

Lancel, Serge (2002). *Saint Augustine*. Londres: SCM Press.

Lejeune, Philippe (1991). *El pacto autobiográfico*. Barcelona: Anthropos.

Lochrie, Karma (2005). *Heterosyncracies*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

MacKendrick, Karmen (2019). «At the Still Point: The Heart of Conversion». *Religions* 10 (4), p. 249. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel10040249>.

Madec, Goulven (1987). *D'un congrès à l'autre: de 1954 à 1986. Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, pp. 27-33.

Madec, Goulven (1988). «*In te supra me*. Le sujet dans les *Confessions* de Saint Augustin». *Revue de l'Institut catholique de Paris* 28, pp. 45-66.

Madec, Goulven (1992). «Vannier, Marie-Anne (1997). *Creatio, conversio, formatio* chez saint Augustin». *Études Augustiniennes* 38 (1), pp. 447–448.

Madec, Goulven (1994). «*Conversio*». En: *Augustinus-Lexikon, Volumen 1*, editado por Cornelius Mayer, Erich Feldmann, Robert Dodaro y Christof Müller. Vol. 1. Basel: Schwabe, cols. 1282-1294.

Madec, Goulven (1997). «La conversion d'Augustin. Intériorité et communauté». *Lumen Vitae* 42, N°1: pp. 184-194.

Mandouze, André (1968). *Saint Augustin: l'aventure de la raison et de la grace*. París: Études Augustiniennes.

Mandouze, André (1982). *Proposographie Chrétienne du Bas-Empire. Prosopographie de l'Afrique Chrétienne (303-533)*. París: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.

Mandouze, André (1983). *Se/nous/le confesser? Questions à S. Augustin. Individualisme et autobiographie en Occident*. Bruselas: Editions de l'Université de Bruxelles.

Mayer, Cornelius (2011). «*Caelum caeli*: Ziel und Bestimmung des Menschen nach der Auslegung von Genesis 1:1». En: *Die* Confessiones *des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern,* editado por Norbert Fischer y Cornelius Mayer. Friburgo: Herder, pp. 553-598.

McCallum, E. L., y Mikko Tuhkanen, eds. (2011). *Queer times, queer becomings*. Nueva York, NY: State University of New York Press. DOI: <https://doi.org/10.1353/book12677>.

Mohrmann, Christine (1961). *Études sur le latin des chretiens*. Roma: Edizioni di storia e letteratura.

Muñoz, José Esteban (2009). *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*. Nueva York, NY: New York University Press.

Navoni, Marco (2016). *Vita di Sant 'Ambrosio di Paolino di Milano*. Milán: San Paolo.

O'Donnell, James (2012). *Augustine, Confessions. Introduction and text*. Oxford: Oxford University Press.

Oldfield, John (2005). «Teología agustiniana de la conversión». En: *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy,* editado por José Oroz Reta y A. José Galindo. Valencia: Edicep, pp. 274-276.

Oroz, José (1997). «Formación y conversión: Reflexiones sobre doctrina de San Agustín». *Revista Agustiniana* 38, N° 115: pp. 595-630.

Pépin, Jean (1950). «Le probléme de la communication des consciences chez Plotin et saint Augustin». *Revue de métaphysique et de morale* 55, N° 2: pp. 128-148.

Pic, Augustin (2009). «Le temps selon saint Augustin. Lecture du livre XI des *Confessions*». En: *Saint Augustin,* editado por Maxence Caron. París: Les Éditions du Cerf, pp. 245-259.

Preciado, Paul-Beatriz (2020). *Manifiesto Contrasexual*. Barcelona: Anagrama.

Quinn, John (2002). *A Companion to the Confessions of St. Augustine*. Nueva York, NY: Peter Lang.

Rhees, Rush (ed.) (1981). *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*. Londres: Blackwell.

Ricoeur, Paul (1976). «Reflexión sobre el lenguaje: Hacia una teología de la palabra». En: *Exégesis y hermenéutica,* editado por Roland Barthes et al, traducción de G. Torrente Ballester. Madrid: Ediciones Cristiandad, pp. 237-253.

Ricoeur, Paul (2004). *Tiempo y narración: Configuración del tiempo en el relato histórico,* traducción de Agustín Neira. Ciudad de México: Editorial Siglo XXI.

Rigby, Paul (2001). «*Pecado original*». En: *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo,* editado por Allan D. Fitzgerald. Burgos: Monte Carmelo, pp. 1018-1029.

Ruhstorfer, Karlheinz (1998). «Die Platoniker und Paulus. Augustins neue Sicht auf das Denken, Wollen und Tun der Wahrheit». En: *Die* Confessiones *des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern,* editado por Norbert Fischer y Cornelius Mayer. Friburgo: Editorial Herder, pp. 283-338.

Ruiz, Juan (1991). *El don de Dios. Antropología teológica especial*. Santander: Editorial Sal Terrae.

Russell, Frederick H. (1997). «Augustine. Conversion by the Book». En: *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages,* editado por James Muldoon. Gainesville, FL: University Press of Florida, pp. 13-30.

Saeteros, Tamara (2014). «Amor y *creatio, conversio, formatio* en San Agustín de Hipona». Tesis doctoral. Barcelona: Facultad de Filosofía, Universitat de Barcelona.

Saeteros, Tamara (2019). *Amor y conversión en san Agustín*. Madrid: Ediciones Ciudad Nueva.

San Agustín (1946). *Confessiones,* traducción y edición crítica de Ángel Custodio Vega. Madrid: BAC.

San Agustín (1964-69). *Enarraciones sobre los Salmos*. Madrid: BAC.

San Agustín (1969). *Comentario al Génesis en réplica a los maniqueos*. Madrid: BAC.

San Agustín (1969). *Comentario literal al Génesis (incompleto)*. Madrid: BAC.

San Agustín (1969). *Comentario literal al Génesis*. Madrid: BAC.

San Agustín (1986). *Escritos Homiléticos: Comentarios a los Salmos (Vol. 2):* 41-75. Madrid: BAC.

San Agustín (2018). *Confesiones*, traducción de Francisco Montes de Oca. Ciudad de México: Porrúa.

San Agustín (1983). *Sermones (Vol. 2) 51-116: Sobre los evangelios sinópticos*. Madrid: BAC.

San Agustín (1995). *Retractaciones*. Madrid: BAC.

San Agustín (2001). *Ciudad de Dios*. Madrid: BAC.

San Agustín (2006). *Interpretación Literal Del Génesis*. Navarra: Eunsa.

Sánchez, Diana (2013). «Los diálogos en la trayectoria intelectual y filosófica de Agustín». Tesis de Maestría. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Sánchez, Diana y Biviana Unger (2017). «Diálogo y pedagogía en el *De Ordine* de San Agustín». *Universitas Philosophica* 34, N° 69: pp. 77-90. DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph34-69.dpdo>.

Santos Meza, Anderson Fabián y Biviana Unger(2020). «San Agustín y Etty Hillesum: dos corazones sedientos de conocimiento». *Revista de espiritualidad* 79: pp. 181-211. <https://www.aacademica.org/anderson.santos.meza/15>.

Santos Meza, Anderson Fabián (2021). «*Quid autem ista loquor?* El sentido económico de la *confessio* en las *Confessiones* de San Agustín». Tesis de grado en Filosofía. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.<http://hdl.handle.net/10554/56488>.

Santos Meza, Anderson Fabián (2022). «Quaerite et Invenietis: Tras el rastro "queer" en la Edad Media». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 5: pp. 173-216. Disponible en: <https://repository.usfca.edu/conexionqueer/vol5/iss1/6>.

Santos Meza, Anderson Fabián (2023). «Walking Indecently with Marcella Althaus-Reid: Doing Dissident and Liberative Theologies from the South». *Religions* 14, N°2: pp. 270. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel14020270>.

Santos Meza, Anderson Fabián (2024). «Desviaciones teológicas para retornar al Edén. Aproximaciones, preguntas e indagaciones desde las teologías queer/cuir». En: *Mysterium Liberationis Queer: Ensayos sobre teologías queer de la liberación en las Américas*, editado por Hugo Córdova Quero, Miguel H. Díaz, Anderson Fabián Santos Meza y Cristian Mor. St. Louis, Missouri (EEUU): Institute Sophia Press, pp. 369-422. <https://www.aacademica.org/anderson.santos.meza/4>.

Schillebeeckx, Edward (1973). *Interpretación de la fe: Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Schulte-Klöcker, Ursula (2006). «Die Frage nach Zeit und Ewigkeit – eine verbindende Perspektive der letzten drei Bücher der *Confessiones*». En: *Schöpfung, Zeit und Ewigkeit. Augustinus:* Confessiones *11-13,* editado por Norbert Fischer y Dieter Hattrup, D. (eds.), Paderborn: Schöningh, pp. 9-28.

Sedgwick, Eve Kosofsky (1994). *Tendencies*. Londres: Routledge.

Soto, Gonzalo (2008). «Filosofía y mística: hacia una crítica de la razón mística». En: *Ética y filosofía política, filosofía de la religión e historia de la filosofía: I Congreso Colombiano de Filosofía, Vol. 3*. Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano, pp. 325-378.

Starnes, Colin (1990). *Augustine's Conversion. A Guide to the Argument of* Confessions *I-IX*. Ontario: Wilfrid Laurier University Press.

Steidle, Wolf (1982). «Augustins *Confessiones* als Buch. Gesamtkonzeption und Aufbau». En: *Romanitas-Christianitas,* editado por G. Wirth. Berlin: De Gruyter Verlag, pp. 436-527.

Teske, Roland (2001). «*Genesi ad litteram liber imperfectus, De*». En: *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo,* editado por Allan Fitzgerald. Burgos: Monte Carmelo, pp. 590-592.

Trapè, Agostino (2002). *San Agustín, el hombre, el pastor, el místico*. Ciudad de México: Editorial Porrúa.

Unger, Biviana (2013). «La búsqueda de la belleza en San Agustín». Tesis de Maestría. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Unger, Biviana (2018). «Quidam Cicero: la influencia de Cicerón en el pensamiento de San Agustín». Tesis de Doctorado. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Van Fleteren, Frederick (2001). «*Confessiones*». En: *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo,* editado por Allan Fitzgerald. Burgos, Monte Carmelo, pp. 306-314.

Vannier, Marie-Anne (1991). «Aspects de l'idee de création chez saint Augustin». *Revue des Sciences Religieuses* 65, N° 3: pp. 213-225.

Vannier, Marie-Anne (1997). *Creatio, conversio, formatio chez saint Augustin*. Friburgo: Éditions universitaires.

Vannier, Marie-Anne (2020). «Aversion and Conversion». En: *The Cambridge Companion to Augustine's Confessions*, editado por Tarmo Toom. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 63-74. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781108672405.007>.

Vaught, Carl (2003). *The Journey Toward God in Augustine's* Confessions: *Books I-VI*. Albany, NY: State University of New York Press.

Vaught, Carl (2004). *Encounters with God in Augustine's* Confessions: *Books VII-IX*. Albany, NY: State University of New York Press.

Vaught, Carl (2005). *Access to God in Augustine's* Confessions: *Books X—XIII*. Albany, NY: State University of New York Press.

Vericat, José (1970). «La idea de creación según San Agustín». *Augustinus* 60: pp. 387-402.

Von Balthasar, Hans Urs (1971). «El misterio pascual». En *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación, Vol. III, Tomo 2*. Madrid: Ediciones Cristiandad, pp. 143-335.

Von Harnack, Adolf (1888). *Augustins Confessionen*. Giessen: J. Ricker.

Zambrano, María (1995). *La confesión*. Madrid: Editorial Siruela.

Zambrano, María (2000). *La agonía de Europa*. Madrid: Editorial Trotta.

Zambrano, María (2011). *Confesiones y Guías*. Madrid: Editorial Eutelequia.

Zubiri, Xavier (1974). *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial.

Zubiri, Xavier (2010). *Cursos Universitarios II*. Madrid: Alianza Editorial.

Zumkeller, Adolar (1986). *Augustine's Ideal of the Religious Life*. Nueva York, NY: Fordham University Press.

El libro de Anderson Santos Quid autem ista loquor? El sentido económico de la confessio en las Confessiones de San Agustín responde a una de las pretensiones fundamentales y, tal vez, más elevadas de la filosofía: el examen de uno mismo. De la mano de Agustín y de su obra compleja y profunda, el autor recorre los más hondos e ineludibles problemas propios de lo humano, presentando una postura interpretativa original e iluminadora que desemboca en una propuesta revolucionaria y liberadora: leer y re-leer queerizadamente a Agustín. La lectura de este libro es una invitación urgente y pertinente que nos permite apropiarnos de la tradición de nuevas formas y abrir la comprensión hacia un horizonte para todxs.

Biviana Unger Parra
Directora de Carrera de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana.

¿Por qué hablo de estas cosas? La pregunta de Agustín que da título a la investigación de Fabián Santos indica cómo la palabra no debe entenderse en una mera dimensión declarativa, como cuando se habla acerca de algo, sino también, y quizás de forma preeminente, en una dimensión realizativa, como cuando se habla algo. Con mayor precisión, con esta pregunta se indica que no puede haber un simple hablar de algo sin ya en ello hablar algo, esto es, que aquello que se habla, quizás mejor, aquello que yo hablo, ya eso mismo yo lo soy. Luego, cuando yo hablo de mí, me hablo en ello, me expongo, me muestro. No otra cosa es la confesión. Así, pues, con minuciosos análisis y oportunas síntesis, el autor sitúa las Confesiones agustinianas dentro de esta dinámica de la palabra, con lo que no sólo ofrece el marco y las herramientas para la mejor apropiación de esta obra fundamental, sino que también abre nuevas vías para su lectura. El lector atento sabrá recoger del huerto de este fructuoso estudio las peras que llevará a su mesa.

Alfonso Flórez Flórez
Profesor titular de la Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana

Institute Sophia Press
208 North 9th Street, Suite 810
Saint Louis, Missouri 63101
USA

9 781961 316331